Library of Princeton
NOV 21 1898
Theological Seminary

Division BS2363
Section G582
No. V.1.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

NEUCHATEL — IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

F. GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHATEL

INTRODUCTION PARTICULIÈRE

I

LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

NEUCHATEL

ATTINGER FRÈRES, ÉDITEURS

1893

Tous droits réservés.

A LA MÉMOIRE DE

NÉANDER

MON VÉNÉRÉ ET BIEN-AIMÉ MAITRE

C'est toi qui m'as introduit dans l'étude du Nouveau Testament et qui m'as frayé la voie entre la servilité du littéralisme et un orgueilleux dédain de l'autorité. Jusqu'à ma dernière heure je bénirai le souvenir de tes cours, donnés au milieu de ton auditoire de trois cent soixante et quelques élèves, et celui de tes entretiens particuliers. Le centenaire de ta naissance approche. Veuille le Chef de l'Église susciter de nouveau, dans la crise actuelle, un savant tel que toi, humble et viril, de cœur pur et de sens droit, pour qui étudier soit adorer, capable d'être pour l'Église, dans la première moitié du siècle qui s'avance, ce que tu fus pour elle dans la première moitié de celui qui va prendre fin!

Neuchâtel, 31 Décembre 1892.

F. G.

AVANT-PROPOS

Le serpent qui se mord la queue est le symbole de l'éternité ; c'est quelquefois aussi celui de la vie humaine. Je me rappelle que, jeune collégien, me promenant sur la terrasse qui entoure notre vieille cathédrale et au pied de laquelle je demeurais, je pensais qu'il serait désirable que l'on possédât un livre dans lequel les épîtres de saint Paul seraient rangées dans leur ordre chronologique et remises chacune dans sa situation historique, comme un œuf dans son nid. J'ignorais que de tels ouvrages existassent et je ne songeais certainement pas à écrire moi-même celui dont la pensée hantait mon esprit.

Cet ouvrage rêvé, le voici, et le voici comme fruit de mon travail. Le rêve n'allait pas plus loin ; la réalité le dépassera-t-elle? Me sera-t-il donné, après avoir publié ce premier volume, d'y en ajouter un second sur les Évangiles et les Actes et même un troisième sur les Épîtres Catholiques et l'Apocalypse? Ce serait pour moi un bien grand surcroît de grâce et de joie. J'entreprends dès maintenant ce nouveau travail, ignorant s'il me sera donné de l'achever. Ce que je sais, c'est que la tâche est immense autant que grave.

L'ouvrage dont j'offre aujourd'hui à l'Église la première

partie, est le fruit d'un enseignement de quarante années, durant lesquelles une année sur deux a toujours été consacrée à l'Introduction particulière au Nouveau Testament, l'autre à l'Introduction générale. Chaque répétition de ce cours en a été un remaniement plus ou moins complet. Mes vues sur bien des points particuliers se sont souvent modifiées ; toutefois, dans ce travail toujours renouvelé, les lignes générales n'ont fait que se creuser toujours plus profondément et acquérir d'un cours à l'autre la valeur d'une conviction plus consciente d'elle-même.

En soi je pense que l'Introduction générale devrait précéder l'Introduction spéciale. L'appréciation des témoignages patristiques relatifs à chaque livre suppose, pour être faite avec sûreté, la connaissance de la formation du Canon et celle de la place occupée dans l'Église par les auteurs auxquels sont empruntés ces témoignages. De même les questions relatives au texte de chaque livre ne peuvent être résolues que par la connaissance de l'histoire générale du texte et de ses moyens de conservation (versions, manuscrits et autres). Si j'ai dérogé à cet ordre, qui me paraît le plus normal, c'est par des raisons toutes personnelles. Pouvant à peine concevoir à mon âge l'espoir d'accomplir les deux tâches, il m'a paru que je pouvais rendre un plus grand service en traitant de l'origine des livres particuliers, qu'en discutant sur la formation du Canon et sur la conservation du texte.

Il est un sujet que j'ai développé dans cet écrit d'une manière plus détaillée qu'on ne le fait d'ordinaire dans ce genre d'ouvrages ; c'est l'exposé du contenu des épîtres. Il est résulté de ce fait que ce volume a pris une extension plus considérable que celle que j'avais compté lui donner. Je le regrette, sans pourtant le regretter. Je désirerais sans doute que ce volume eût cent pages de moins, et

toutefois, si c'était à refaire, je ne pense pas que je pusse me décider à agir autrement que je ne l'ai fait. Il importe, avant de se livrer à l'étude critique d'un livre, de se remettre en contact direct avec ce livre lui-même. Une appréciation qui n'a pas lieu sous cette impression immédiate, ne saurait être complétement juste.

Mon désir a été de présenter avec une entière franchise et une parfaite fidélité les opinions diverses qui se sont produites sur l'origine des épîtres de saint Paul et de les discuter avec une loyale impartialité. Quelqu'un exigerait-il que cette impartialité fût allée de ma part jusqu'à rester complétement neutre? On peut demander une neutralité absolue à celui qui commence l'étude d'une question, mais non à celui qui la termine. « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, » disait le psalmiste. C'est parce qu'un examen sincère m'a conduit à certains résultats, parce que ces résultats me paraissent non seulement vrais, mais utiles à l'Église, et que je désire y associer tous ceux qui peuvent exercer une action sur sa marche, professeurs ou pasteurs, étudiants ou laïques, que j'ai pris la plume.

Je la dépose en priant Dieu d'accompagner de son Esprit tout ce qui est *de la vérité* dans ces pages et de s'en servir pour affermir dans le cœur de mes lecteurs et pour féconder sur leurs lèvres le témoignage qu'ils sont appelés à rendre à l'Évangile de la grâce de Dieu prêché de sa part par l'apôtre Paul.

Janvier 1893.

L'AUTEUR.

CORRECTIONS ET ADDITIONS[1]

P. 21, ligne 9 d'en bas, retrancher *a*.
» 77, note, au lieu de *Rom. XI ; 1 Phil.*, lire : *Rom. XI, 1 ; Phil.*
» 78, note 3, » φαριζαῖος, φαριζαίων, lire : φαρισαῖος, φαρισαίων.
» 132, l. 18, » *le*, lire : *la*.
» 151, l. 9 d'en bas, au lieu de *21*, lire : *12*.
» 195, l. 4 » effacer *Lipsius*.
» 214, l. 5, au lieu de *XVII*, lire : *XVIII*.
» » l. 8, » *XVI*, lire : *XV*.
» 221, l. 18, » *5*, lire : *6*.
» » l. 11 d'en bas, au lieu de *8*, lire : *9*.
» 227, l. 4, au lieu de *9*, lire : *7*.
» 231, l. 2 d'en bas, au lieu de *23*, lire : *22*.
» 237, l. 10, au lieu de *II, 11*, lire : *Gal. II, 12*.
» 241, l. 8, » *XXI*, lire : *XXI, 17*.
» 275, l. 15, » *pseudépipaphique*, lire : *pseudépigraphique*.
» 282, l. 4 d'en bas, au lieu de *Henrici*, lire : *Heinrici*.
» 303, l. 2 » » *dissentiones*, lire : *dissensiones*.
» 413, l. 7 » » *si je*, lire : *si je ne*.
» 457, l. 16 » » *de celle*, lire : *celle de*.
» 469, l. 13, au lieu de *Lectionnaria*, lire : *Lectionaria*.
» 533, l. 11, » *le*, lire : *la*.
» 665, l. 4, » *sa*, lire : *se*.

Dans les titres des sections de quelques introductions aux épîtres, se sont glissées les fautes suivantes : Dans 1 Corinthiens, lire : *IV, V,*

[1] Nous omettons l'indication d'erreurs insignifiantes et d'une vingtaine d'accents grecs fautifs.

VI, au lieu de III, IV, V (p. 349, 356, 361); — dans ép. aux Romains. lire : *III*, *IV*, *V*, au lieu de IV, V, VI (p. 465, 468, 482) ; — dans ép. aux Colossiens, lire : *IV*, *V*, au lieu de III, IV (p. 515, 533).

Ajouter à la note, p. 282 :

Sur la 2me : Emmerling, 1823; Klöpper, 1874.

Travaux spéciaux sur les deux épîtres aux Corinthiens : Bleek, dans *Stud. u. Krit.* 1830; Räbiger, *Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beyden Br. des Ap. P. an d. cor. Gemeinde,* 1847; 2e éd. 1886; Eylau, *Zur Chronologie der Corintherbr.,* 1873; Beyschlag, dans *Stud. u. Krit.* 1865 et 1871 ; Krenkel, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Paulus,* 1869; Ekedahl, *Inter Paulum et Corinthios quæ intercesserint rationes usque ad missam epist. I canonicam,* 1887.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface V

Préliminaires 1

§ 1. Le titre de cet ouvrage 1

§ 2. La tâche de la critique 3

§ 3. Division générale 8

§ 4. Le rôle de la science critique dans la vie de l'Église . 10

§ 5. Coup d'œil sur le travail critique accompli jusqu'à nos jours 24

1re période : du Ier siècle au IVe 25

2e période : du Ve au milieu du XVIIIe siècle . . . 30

3e période : du milieu du XVIIIe siècle à nos jours . . 41

§ 6. Plan de l'Introduction particulière 70

Les Épîtres de Paul 74

La vie de Paul jusqu'à ses premières épîtres 76

I. Paul avant sa conversion 76

II. La conversion 91

III. Les sept années de préparation 107

IV. Premier voyage de mission et conférences de Jérusalem 118

V. Depuis les conférences de Jérusalem jusqu'aux premières épîtres 129

VI. Coup d'œil sur l'activité littéraire de saint Paul . . 135

Principaux commentaires sur les épîtres de saint Paul . 152

Épîtres du second voyage 155

Première épître aux Thessaloniciens 155

I. Fondation de l'église de Thessalonique 155

II. Contenu de l'épître 158

III. Circonstances de la composition 171

IV. L'auteur. 173

V. Conclusions 179

Deuxième épître aux Thessaloniciens 186

I. Contenu de l'épître 186

II. La situation. 191

III. L'authenticité 193

IV. L'adversaire ou l'homme de péché 202

V. Conclusions 211

Pages.
Épîtres du troisième voyage 214
Epître aux Galates 214
I. Fondation des églises de Galatie 214
II. Contenu de l'épître 223
III. Circonstances de la composition 266
IV. Authenticité et intégrité 272
V. Conclusions 279
Première épître aux Corinthiens 282
I. De l'épître aux Galates à la Ire aux Corinthiens . . 282
II. Fondation de l'église de Corinthe 284
III. Contenu de l'épître. 289
IV. Circonstances de la composition 349
V. L'auteur 356
VI. Conclusions 361
Deuxième épître aux Corinthiens 364
I. Contenu de l'épître 365
II. Circonstances de la composition 395
III. Authenticité et intégrité 398
IV. Conclusions. 400
Épître aux Romains 404
I. Contenu de l'épître. 406
II. Composition de l'épître 431
A. Fondation de l'église de Rome 433
B. Composition de l'église romaine primitive . . . 440
C. Tendance religieuse de l'église 443
D. Occasion et but de l'épître 445
III. L'authenticité 465
IV. L'intégrité du texte 468
V. Conclusions 482
Épîtres de la captivité 486
De Corinthe à Rome 486
Épître aux Colossiens 490
I. L'église de Colosses 490
II. Contenu de l'épître 492
III. Composition de l'épître 505
IV. L'authenticité 515
V. Conclusions 533
Épître à Philémon 535
I. Contenu de l'épître 535
II. Circonstances de la composition 541
III. Conclusions 544
Épître aux Éphésiens 547

Pages.

I. Contenu de l'épître 547
II. Circonstances de la composition 560
III. L'authenticité 566
IV. La question de priorité 581
V. Conclusions 583
Épître aux Philippiens 587
I. Fondation de l'église 587
II. Contenu de l'épître 590
III. Composition de l'épître 608
IV. L'auteur 611
V. Conclusions 621
Les épîtres Pastorales 628
I. Les derniers jours et la mort de Paul 628
II. Contenu des trois épîtres 638
Première épître à Timothée 638
Épître à Tite 654
Seconde épître à Timothée 658
III. Les situations inadmissibles pour les trois lettres . . 663
IV. L'authenticité 673
V. La situation possible des trois lettres 723
Conclusions générales sur les épîtres de Paul 726

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

PRÉLIMINAIRES

§ 1.

Le titre de cet ouvrage.

Le titre d'*Introduction au Nouveau Testament* est celui que l'on donne ordinairement aux ouvrages du genre de celui que nous publions. Si nous l'adoptons pour désigner cet écrit, c'est plutôt pour nous conformer à l'usage que par libre préférence. Car il ne nous paraît pas désigner avec une netteté suffisante la matière traitée. Le terme d'Introduction est si vague qu'il peut embrasser toute connaissance nécessaire ou utile à celui qui désire étudier le volume sacré. Et c'est bien en effet dans ce sens large que la tâche de ce genre d'écrits fut anciennement comprise. Sous ce nom d'Introduction on exposait les règles de l'interprétation des livres saints; on donnait des renseignements sur la Terre-Sainte, ainsi que sur l'histoire et les mœurs du peuple d'Israël; on traitait du dialecte grec dans lequel a été écrit le Nouveau Testament; on faisait connaître les documents de diverses espèces dans lesquels nous a été transmis le texte des écrits sacrés. A tout cela

se joignaient les recherches sur l'origine, l'authenticité et l'inspiration de ces livres, ainsi que sur leur réunion en recueil canonique. Telle est encore la forme sous laquelle cette science est présentée dans l'un des derniers et des plus savants ouvrages qui aient été publiés en France sur ce sujet, celui de M. *J.-B. Glaire,* doyen et professeur à la faculté de théologie catholique de Paris[1].

Ce fut, si je ne me trompe, *Schleiermacher* qui le premier critiqua sévèrement cette méthode ou plutôt ce manque de méthode[2], et l'on peut dire qu'il y a mis fin. De pareils ouvrages ne pouvaient être en effet que des assemblages de matériaux hétérogènes, manquant d'un but précis et de ce caractère d'unité qui est la première qualité d'un livre bien conçu. A la suite des observations présentées par ce savant, un travail d'élimination s'est opéré. Une grande partie des matériaux réunis jusqu'alors artificiellement dans un même cadre ont été renvoyés aux sciences particulières auxquelles ils appartiennent naturellement, et l'on est ainsi arrivé à une conception plus nette du sujet à traiter et du but à atteindre. J'aurais voulu indiquer cette simplification du sujet par le titre même de cet écrit en l'annonçant comme une *Étude critique du Nouveau Testament, de ses origines et de sa conservation.* Mais il est pratiquement utile de se conformer à l'usage reçu, et j'ai renoncé à cette espèce d'innovation.

Peut-être y aura-t-il quelque intérêt pour le lecteur à parcourir la série (abrégée) des titres qui ont été appliqués aux écrits traitant de ces matières :

[1] *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1843, 5 volumes; 3me édition, 1861-1862.

[2] Dans le petit écrit qui a fait époque : *Kurze Darstellung des theologischen Studiums,* 1830 : « Jenes mancherlei welches man Einleitung des N. T. zum nennen pflegt (ce tout-y-va que l'on a coutume d'appeler Introduction au Nouveau Testament). »

VI^e siècle : *De institutione divinarum scripturarum* (Cassiodore). — *De partibus divinæ legis* (Junilius).

XVI^e siècle : *Isagoge ad sanctas literas* (Santes Pagninus). — *Bibliotheca sancta* (Sixte de Sienne).

XVII^e siècle : *Apparatus biblicus* (Walton). — *Criticus sacer* (Calov). — *Critica sacra* (Cappel). — *Officina biblica* (Walther). — *Enchiridion biblicum* (Heidegger).

XVIII^e siècle : *Prolégomènes sur la Bible* (Ellies du Pin). — *Histoire critique*, titre général donné par Richard Simon à ses différents ouvrages. — *Introduction au Nouveau Testament* (Michaëlis).

XIX^e siècle : Le titre d'*Introduction au N. T.* se retrouve chez Eichhorn, Hug, Credner, Bleek, Weiss, etc.. — *Introduction historique et critique* (Schmidt, Bertholdt, de Wette, Guericke, Glaire, Hilgenfeld, Holtzmann, etc.). — *Histoire des écrits sacrés du N. T.* (Reuss). — *Études critiques sur la Bible, N. T.* (Nicolas).

§ 2.

La tâche de la critique.

A mesure que l'Herméneutique, l'Archéologie, la Philologie sacrée et la Dogmatique reprenaient leur bien, le vrai objet de la science critique se dégageait plus clairement, et l'on se trouva en face d'une tâche restreinte et déterminée, celle d'élucider *les origines* du N. T., c'est-à-dire le mode de composition de chacun des écrits particuliers et la manière dont s'était produite leur réunion en recueil canonique; puis de se rendre compte du mode de *conservation* de ce recueil et de ses parties depuis les temps primitifs jusqu'à nos jours. L'Église a devant elle

un tout comprenant 27 écrits, auxquels elle attache une valeur particulière. A quels auteurs et à quelles circonstances attribuer la composition de ces livres? Par quels procédés et dans quel but ont-ils été réunis? La forme en laquelle ils sont maintenant entre nos mains, est-elle bien celle sous laquelle ils ont été originairement publiés? On voit que ce sont là des questions de nature historique, mais très importantes, et sur lesquelles l'Église a le droit de demander à la science théologique de jeter la plus grande lumière possible.

Le caractère essentiellement historique de cette branche d'étude a tellement prévalu dans ces derniers temps qu'on a même cru pouvoir la traiter sous la forme d'une narration continue, en suivant l'ordre chronologique présumé des écrits du N. T. Obéissant à une impulsion donnée par quelques-uns de ses devanciers *(Schmidt, Hupfeld, Credner*[1]*)*, *Reuss*, dans un ouvrage magistral[2], commence par raconter l'*origine des écrits particuliers* du N. T., selon l'ordre de date qu'il croit pouvoir assigner à leur composition et de manière à offrir ainsi au lecteur un tableau suivi de la littérature apostolique. De là il passe au récit de la réunion de ces livres en un recueil sacré, reçu dans les églises *(Histoire de la formation du Canon)*; puis il expose le mode de conservation de ce Canon *(Histoire du texte)*; il raconte sa diffusion *(Histoire des traductions)*; il rend compte enfin des différentes méthodes d'après lesquelles on a interprété les livres saints *(Histoire de l'Exégèse)*.

On ne saurait réunir d'une manière plus ingénieuse et

[1] Le premier et le troisième dans leurs *Introductions;* le second dans l'écrit intitulé : *Ueber Begriff und Methode der biblischen Einleitung*, 1844.

[2] *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 1842; 6me édition, 1887.

plus organique en apparence des matières si nombreuses et si diverses. Credner n'était parvenu à traiter sur le même plan que le premier de ces cinq sujets, et non d'une manière conséquente. Il a été donné à Reuss d'exécuter le plan tout entier, et chacun sait avec quelle sagacité et quelle sûreté d'érudition. Un avantage incontestable de cette méthode a été de pouvoir présenter ainsi l'histoire du développement de la pensée chrétienne elle-même, à l'époque la plus intéressante pour l'Église, celle de sa gestation (si j'ose m'exprimer ainsi) dans le sein de l'Église apostolique.

Cette méthode rencontra au premier moment l'accueil le plus favorable[1], et le problème fut envisagé comme résolu. Cependant on ne tarda pas à se raviser. On reconnut que dans cette innovation, purement formelle en apparence, il y avait une véritable révolution scientifique et qu'il n'était point sans gravité de transformer en une simple branche de l'histoire ecclésiastique une étude envisagée jusqu'ici comme la base d'appréciation du N. T. et l'auxiliaire indispensable de son interprétation. *Ferdinand-Christian Baur*, le fondateur de l'école de Tubingue, protesta le premier[2]. Il fit ressortir un point que Reuss passait entièrement sous silence : la relation entre l'étude critique du N. T. et la question de la dignité normative ou de la canonicité des écrits qu'il renferme. Il demanda si l'intérêt qui porte l'Église à faire de ces 27 écrits l'objet d'une étude si spéciale, n'est pas en réalité le caractère d'autorité qu'elle leur attribue, bien plutôt que la place qu'ils occupent comme chaînons dans le cours de la littérature

[1] Ainsi de la part de *Bleek, Riehm, Delitzsch, Guericke, Zöckler*, etc.

[2] Dans l'article : *Die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft (Theol. Jahrbücher*, 1850 et 1851).

apostolique; en d'autres termes, le rôle qu'elle leur accorde dans son enseignement et dans sa vie, plutôt encore que ce qu'ils sont en eux-mêmes. Et il arriva sur cette voie à la conclusion que, bien loin de revêtir la forme d'un tableau historique, notre science doit se présenter franchement à l'Église comme ce qu'elle est réellement, « la critique du Canon traditionnel. » En effet, la vraie question qu'elle a mission de résoudre est celle de savoir quels sont ceux d'entre ces écrits qui méritent réellement la dignité dont ils ont été revêtus, et quels sont ceux qui doivent être exclus de cette position. La science critique devient ainsi le tribunal devant lequel comparaissent les livres saints, comme autant de prévenus, et ses décisions doivent être aux yeux de l'Église autant de verdicts d'acquittement ou de condamnation. *Holtzmann*, tout en appuyant cette manière de voir[1], a cherché à lui ôter ce qu'elle paraissait avoir de trop agressif. A l'expression « critique » du Canon il substitue la forme plus adoucie de « science » du Canon. Cependant, l'idée, si je ne me trompe, reste essentiellement la même.

On ne peut méconnaître un fond de vérité dans l'objection faite à la méthode de Reuss par ces savants. Il suffit de remonter aux origines de la science critique pour reconnaître combien peu la position nouvelle que lui assigne Reuss répond à sa destination primitive. N'est-il pas incontestable que les plus anciens travaux dans ce domaine, ceux d'Eusèbe et de Jérôme, avaient pour but essentiel de résoudre la question de canonicité des écrits du N. T.? Par ses observations, Baur a donc certainement contribué à rappeler le vrai but final de cette science; mais il me paraît en même temps avoir dépassé la mesure. La cons-

[1] Dans l'article: *Ueber Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungs-Wissenchaft (Studien und Kritiken,* 1860).

tatation scientifique de l'authenticité ou non-authenticité d'un écrit sacré ne décide pas encore la question de sa crédibilité et de sa valeur canonique ou normative. Il pouvait bien en être ainsi dans le jugement de l'Église primitive; car à ses yeux apostolicité et infaillibilité étaient une seule et même chose. Mais aujourd'hui, entre l'authenticité reconnue d'un écrit et sa valeur normative, il y a une question intermédiaire, celle de savoir si et jusqu'à quel point l'apostolicité est en même temps une garantie d'autorité. C'est là une question que la critique ne pourrait aborder sans se livrer à l'une de ces discussions dogmatiques, à l'intrusion desquelles on avait précisément voulu remédier. En réalité l'étude critique n'offre point les prémisses nécessaires pour trancher la question de canonicité; elle est plutôt une enquête destinée à préparer la solution de cette question. Par une sentence analogue à celle du jury, elle se prononce sur la question de fait : ce livre est-il, oui ou non, d'origine apostolique? Mais, quant à la question de droit, celle de savoir si la réponse affirmative ou négative donnée à la question de fait confère ou enlève au livre étudié le caractère d'autorité aux yeux de l'Église, c'est là un problème tout différent, dont la solution dépend de l'idée que l'on se fait, d'un côté de la nature et de la compétence de l'apostolat, et, de l'autre, de la compatibilité d'une autorité dogmatique quelconque avec la nature de la foi chrétienne. De pareils sujets sont évidemment étrangers au domaine de la critique.

J'envisage donc l'objet de l'étude critique du N. T., spécialement de la partie qui concerne l'origine des livres particuliers, comme une question de fait : Quelle est l'origine véritable de ces livres? Est-elle apostolique ou non apostolique? Après cela c'est à une autre science qu'il appartient de tirer de la réponse obtenue les conséquences

relatives à sa dignité canonique. On ne saurait naturellement établir une relation entre ce caractère historique du sujet traité, tel que nous venons de le déterminer, et la méthode narrative qu'a adoptée Reuss.

La conception de la science critique qui vient d'être esquissée, est celle d'après laquelle j'ai traité cette science depuis quarante ans, et je n'ai jamais eu lieu d'en éprouver du regret. Il me paraît que mon sentiment sur ce point se rencontre avec celui de M. le professeur *Bernhard Weiss*, dans l'ouvrage hors ligne qu'il a récemment publié sur cette matière[1].

§ 3.

Division générale.

Trois sujets résument la matière à traiter dans l'Introduction au N. T. : 1° l'origine de chacun des écrits dont se compose le volume sacré; 2° l'histoire de la réunion de ces écrits en recueil canonique; 3° le mode de leur conservation, spécialement quant à leur texte, depuis l'autographe jusqu'à nos éditions actuelles On remarque que dans cette matière sont renfermés deux sortes d'éléments de nature toute différente : les uns qui ne se rapportent qu'à un seul écrit — ce sont ceux qui rentrent dans le premier de ces trois sujets; — les autres qui concernent tout l'ensemble du N. T.; ce sont ceux qui sont compris dans les deux autres. Cette différence manifeste a engagé un grand nombre d'auteurs (*Michaëlis*, *Eichhorn*, *Hug*, *Bleek*, *Schleiermacher*, *Guericke*, *Hilgenfeld*, *Holtzmann*, *Glaire*) à diviser toute l'étude critique en deux parties : l'une

[1] *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.*, 1886; 2e édition, 1889.

générale, traitant de la formation du Canon et de l'histoire du texte; l'autre *particulière*, comprenant l'introduction spéciale à chacun des livres. Cette division est tellement naturelle, que ceux-là mêmes qui, comme *Reuss*, divisent formellement leur ouvrage d'après un autre principe, y reviennent indirectement; car des cinq sections qui constituent l'ouvrage de ce savant, la première correspond évidemment à l'Introduction particulière et les quatre autres à l'Introduction générale.

Cette division principale admise, on peut se demander par laquelle de ces deux parties il est préférable de commencer. Beaucoup placent en tête, comme *Reuss*, la partie spéciale. La composition des livres particuliers n'a-t-elle pas précédé, en effet, leur réunion en collection canonique? Il est vrai; mais cette priorité historique n'est point une raison suffisante pour placer la partie spéciale avant l'autre; car, comme le remarque *Weiss*, le rôle que les livres particuliers ont joué dans la formation du recueil canonique, n'est en aucune relation nécessaire avec la date de leur propre composition. D'autre part, il importe, lorsque dans l'Introduction particulière on cite et apprécie les témoignages patristiques ou que l'on s'occupe de certaines questions où la nature du texte joue un rôle, d'avoir une vue générale sur la vie et les ouvrages des Pères et d'être instruit des faits généraux relatifs à l'histoire du texte. C'est pourquoi nous pensons qu'en principe la partie générale doit précéder la partie spéciale, et nous n'approuverions pas même la concession que font *Hilgenfeld* et *Weiss* à la marche opposée, en plaçant l'histoire du texte à la suite de l'Introduction spéciale.

Voici donc, me paraît-il, l'ordonnance normale de l'étude critique du N. T. :

I. Une partie générale, comprenant : A. l'histoire de la

formation du Canon ; B. l'histoire de ses destinées et en particulier de son texte.

II. Une partie spéciale, étudiant l'origine de chacun des livres, en y ajoutant ce qu'il peut y avoir à dire de particulier relativement au texte de chacun d'eux.

Que si, dans la publication de cet ouvrage, je ne me conforme pas à cet ordre et commence par la partie spéciale, cela tient à des raisons toutes personnelles que j'ai exposées dans l'*Avant-propos*.

§ 4.

Le rôle de la science critique dans la vie de l'Église.

L'Église doit-elle attendre de la science critique de réels services, et quels seront-ils ?

On peut exagérer l'utilité de la critique, au point de faire de cette science, comme cela se voit à cette heure, la souveraine de l'Église et de la théologie. On peut aussi en amoindrir les mérites, les nier même tout à fait et aller jusqu'à n'y voir qu'une puissance malfaisante.

Baur a donné l'exemple de la première de ces erreurs, en faisant, comme nous l'avons vu, de la critique le juge du Canon, c'est-à-dire en lui attribuant la compétence d'accorder ou de refuser le brevet de canonicité à chacun des écrits dont le N. T. se compose.

Certes, ce serait une triste extrémité à laquelle l'Église serait réduite si, pour puiser dans le N. T. son alimentation spirituelle ou pour en déduire les principes propres à diriger sa marche, elle devait attendre que tous les représentants de la science critique fussent tombés d'accord

sur l'authenticité et l'autorité normative de tel ou tel livre. Elle aurait cent fois le temps de périr faute d'aliments, avant que les fluctuations scientifiques fussent arrivées à leur terme.

L'Église a d'ailleurs une autre raison, plus grave encore, de maintenir son indépendance à l'égard des arrêts de la critique. On parle de science; mais en réalité la science n'existe que dans les savants. Or, les savants sont des hommes sujets à maints préjugés, appartenant à un certain parti théologique, et animés d'autres passions encore que le pur amour de la vérité. On connaît l'antipathie d'un grand nombre d'entre eux pour le surnaturel, et leur volonté, arrêtée d'avance, de supprimer à tout prix cet élément de l'histoire de Jésus et des apôtres. Il suffit d'un tel *a priori* scientifique pour troubler leur impartialité dans l'appréciation des faits bibliques et des documents qui les contiennent. *Strauss* lui-même a reconnu ce fait et l'a énoncé avec une rude franchise. Voici comment, dans la préface de sa *Vie de Jésus pour le peuple allemand*, il apostrophe ses collègues en naturalisme qui osent revendiquer pour eux seuls l'honneur de l'impartialité scientifique : « On rencontre souvent, dit-il (p. XIII et XIV), dans les écrits des théologiens libres-penseurs, l'assurance que leurs recherches reposent sur un intérêt purement historique. Respect à la parole de ces Messieurs! Mais pour moi, j'envisage ce qu'ils affirment comme quelque chose d'impossible; et si même le fait était vrai, je ne saurais le considérer comme digne d'éloge. Celui qui écrit sur les monarques de Ninive ou sur les Pharaons égyptiens, peut bien obéir au pur intérêt historique. Mais le christianisme est une force si vivante, et la question de savoir quelles ont été ses origines renferme en elle des conséquences si décisives pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait

regarder comme frappé de stupidité l'investigateur qui n'apporterait à l'étude de cette question qu'un intérêt historique... Non, ces savants-là devront reconnaître avec moi que notre but n'est pas de reconstruire une histoire passée, mais bien de travailler à délivrer pour l'avenir l'esprit humain du joug spirituel qui l'a opprimé jusqu'ici. »

Reuss signale au fond le même fait psychologique quand il déclare que « ce qu'on décore aujourd'hui du nom de critique historique n'est de plus en plus qu'un édifice construit sur une base théorétique. »

Et c'est à une science dont les travaux sont souvent dirigés par le parti-pris naturaliste, que l'Eglise confierait le soin de décider souverainement de l'origine et de la valeur des documents où elle puise la connaissance des faits sur lesquels est basée son existence ! Ce serait agir comme un peuple qui remettrait au chef de l'armée ennemie les clefs de ses forteresses.

L'Église n'est point réduite à une semblable extrémité; elle ne recommence point son existence avec chaque siècle. Ce N. T., qui est la condition de sa vie et de son développement, elle l'a reçu des générations chrétiennes précédentes, qui l'ont reçu elles-mêmes de l'Église dès le moment où les circonstances eurent amené la formation de ce recueil sacré. Or, en accomplissant ce travail important et le triage qu'il a nécessité, les conducteurs de l'Église n'ont point obéi à un pur caprice; ils avaient pour les diriger le sentiment de toutes les églises existantes et de leurs chefs, que cette question avait occupés dès les temps qui suivirent celui des apôtres.

On dit et on répète que l'Église des premiers siècles était dénuée de tout esprit critique; mais l'histoire ecclésiastique nous a conservé les traces des observations faites dans le cours des IIe, IIIe et IVe siècles sur les écrits

du N. T., ainsi que sur d'autres écrits chrétiens circulant alors dans l'Église. Ces travaux prouvent que le sens critique existait alors dans les communautés chrétiennes et chez leurs conducteurs. Il était même d'autant plus éveillé que c'était le moment où l'on s'efforçait de faire pénétrer dans les églises nombre d'écrits hérétiques publiés sous le nom des apôtres. Évêques et troupeaux étaient sur leurs gardes, et s'ils ont pu être quelquefois trompés, il est absolument faux de leur attribuer une aveugle crédulité. Nous ne songeons pas pour tout cela à accorder l'infaillibité aux assemblées qui vers la fin du IVe siècle formèrent définitivement le recueil canonique reçu dès lors. Mais c'est un fait certain qu'on a cherché à le composer uniquement d'écrits à l'égard desquels l'Église avait, à tort ou à raison, la conviction qu'ils étaient de la plume des auteurs indiqués dans ces livres mêmes ou du moins auxquels les attribuait une tradition plus ou moins unanime. Et ce n'est pas seulement cette tradition qui aux yeux de l'Église parle en faveur de l'origine de ces livres. Les écrits eux-mêmes sont là; elle ne cesse de les lire et de les relire elle-même, et il est impossible que de cet usage individuel et collectif ne résulte pas chez elle une impression et un jugement sur leur origine et sur leur valeur.

En tête des *quatre évangiles*, nous lisons certains noms placés là par l'Église primitive. Ces titres indiquent comme auteurs de ces quatre écrits deux apôtres et deux aides apostoliques. L'indication de ces quatre noms ne peut avoir été l'effet d'une simple fantaisie; l'Église agissait sérieusement dans une question qui se rapportait aux documents de son salut. Pour donner de telles indications, elle devait avoir de sérieuses raisons. Si elle se fût livrée à son imagination, elle eût choisi plutôt quatre noms d'apôtres.

D'ailleurs, il n'existe pas le moindre indice que ces quatre écrits aient jamais porté d'autres noms que ceux que l'Église nous a transmis. Or, leur composition par des apôtres ou par des hommes si rapprochés de l'apostolat est la garantie de la relation étroite qui existe entre ces narrations et le témoignage oral rendu à Jésus par les apôtres, ses témoins choisis.

Cette relation est d'ailleurs comfirmée aux yeux de l'Église par les caractères de simplicité et de pure objectivité dans la forme, de sainteté et de sublimité religieuse dans le contenu, qui sont propres à ces quatre écrits, et qui les distinguent si profondément des évangiles apocryphes, même les plus rapprochés en date des temps apostoliques. Ces faits suffisent pour fonder inébranlablement la confiance de l'Église à la vérité intrinsèque de ces écrits, et cela sans qu'elle se laisse troubler par l'immense travail critique qui s'accomplit à leur sujet.

Le livre des *Actes des apôtres* étant le second tome d'un de nos évangiles, l'Église ne peut le séparer de ce dernier.

Les treize *épîtres de Paul* portent dans l'adresse, qui fait partie intégrante des épîtres elles-mêmes, le nom de cet auteur. Son nom reparaît aussi dans le cours de plusieurs de ces lettres. Cette désignation serait-elle une imposture? Il peut se trouver des savants qui l'affirment pour un, pour trois, pour sept, pour la totalité même de ces écrits. L'Église ne saurait accepter une telle supposition, car l'auteur ne signe pas seulement ces lettres, mais elles abondent en détails biographiques, en épanchements intimes, qui, s'ils ne sortaient pas de la plume de Paul, seraient dus à la tromperie la plus raffinée. Or, l'Église sent battre dans ces pages le cœur d'un homme qui vivait dans la communion de ce même Sauveur dont elle expérimente continuellement la présence et la grâce; et ce

fait lui suffit pour écarter de l'origine de ces écrits un pareil soupçon.

L'*épître aux Hébreux*, souvent attribuée à Paul, a ceci de particulier qu'elle ne porte pas de nom d'auteur. Ce que nous venons de dire ne saurait donc s'appliquer de tous points à elle. Mais dans les dernières lignes se trouve un passage d'où ressort la relation étroite qui unissait l'auteur à Timothée, collaborateur de Paul [1]. Cette lettre provient donc, sinon de l'apôtre Paul, au moins du cercle de ses compagnons d'œuvre. C'est là ce qui lui assure à jamais le respect de l'Église; nous ne pouvons pas dire davantage.

D'entre les *épîtres* dites *catholiques*, la *première de Pierre* est désignée expressément dans l'adresse comme l'œuvre de cet apôtre. Le ton de la lettre est simple et cordial, son contenu est de nature entièrement pratique; l'on y rencontre plusieurs paroles qui expriment d'une manière pleine de fraîcheur le souvenir personnel de la vie terrestre de Jésus-Christ. L'Église n'a donc aucune raison de se défier du témoignage renfermé dans l'adresse et dans les autres passages dans lesquels l'apôtre Pierre se donne pour l'auteur de ces lignes.

Le *première de Jean* présente une telle homogénéité de fond et de forme avec le quatrième évangile, et le cachet empreint sur ces deux écrits est d'un genre tellement unique que dans la conscience de l'Église leur sort ne sera jamais séparé, et que l'origine de l'une, pas plus que celle de l'autre, ne saurait à ses yeux être suspecte.

Quant aux cinq autres lettres qui, avec ces deux, forment le groupe des sept épîtres catholiques, l'impression de l'Église dans les premiers siècles, puis au temps de la Ré-

[1] « Vous savez que Timothée a été relâché; dès qu'il sera venu, j'irai vous voir avec lui » (XIII, 23).

formation, et de nos jours encore, a toujours été mélangée. L'*épître de Jacques* a paru être en contradiction avec l'enseignement de Paul; celle de *Jude* emprunte des citations à des écrits que l'A. T. ne renferme point et qui étaient évidemment au nombre des apocryphes juifs; celle dite *deuxième de Pierre* est dans le même cas. Et lors même qu'elle porte dans l'adresse le nom de cet apôtre, le style diffère tellement de celui de la première, et la simplicité qui caractérise celle-ci fait tellement disparate avec le genre de la seconde, que cet écrit a déjà, dans les premiers siècles, inspiré les doutes les plus sérieux à l'égard de son authenticité.

Les *deux petites épîtres de Jean* sont sans doute très semblables à la première, mais elles s'en distinguent par ce titre : *l'Ancien*, que se donne l'auteur, ce qui a fait que, dès les temps les plus reculés, on les a parfois attribuées à quelque autre personnage de la période apostolique.

Il faut donc reconnaître que le sentiment de l'Église à l'égard de ces cinq derniers écrits n'est point aussi arrêté qu'il l'a toujours été à l'égard des précédents; et ce sont aussi les moins importants.

L'*Apocalypse* a rencontré dès le commencement de fortes répugnances dans toute une partie de l'Église. Luther éprouvait pour ce livre et pour les visions obscures dont il est rempli, une sorte d'antipathie. D'un autre côté, l'Église a toujours contemplé dans ce livre avec un saint saisissement le tableau dramatique de ses destinées sur la terre, des luttes terribles qui l'attendent et de sa victoire finale. Elle reconnaît avec émotion dans le cri de l'Épouse qui termine le livre : « Seigneur Jésus, viens ! » le soupir le plus profond de son propre cœur; et le sentiment de la divinité de cette révélation l'a toujours emporté chez elle sur les impressions opposées.

Le jugement de l'Église, qu'il soit fixé ou hésitant, se fonde, on le voit, sur des raisons empruntées au domaine du bon sens et de la bonne foi, et il faut bien que la science se résigne à la voir user avec confiance du plus grand nombre de ces écrits, dont il lui serait aussi difficile de suspecter l'origine qu'à un fils de soupçonner l'honneur de sa mère. L'expérience qu'elle fait chaque jour de leur efficacité sanctifiante et de l'impossibilité de les remplacer par d'autres ouvrages quelconques suffirait au besoin pour la convaincre qu'elle possède bien en eux la révélation authentique du salut qui est la source de sa vie. Cette conclusion, elle n'a nul besoin de la critique pour la tirer.

On a souvent contesté la valeur que l'Église attribue au nom des auteurs désignés dans l'adresse de plusieurs de ces écrits. On allègue l'usage très général à cette époque de composer et de publier des livres sous un nom fictif propre à donner du poids aux faits racontés ou aux idées énoncées. Mais si les sectes hérétiques ont fréquemment usé de ce moyen pour accréditer leur doctrine, et s'il a même pu arriver à quelques chrétiens d'user dans une intention pieuse d'un semblable procédé, l'Église, comme telle, n'en a point admis la légitimité, et dès que la fraude a été découverte, elle l'a condamnée. On connaît l'exemple, rapporté par Tertullien [1], d'un presbytre d'Asie-Mineure qui avait imaginé de faire de la relation entre l'apôtre Paul et une jeune fille nommée Thécla le sujet d'un petit roman. Il eut beau alléguer devant le conseil de l'Église, qui le fit comparaître, qu'il avait été inspiré par l'amour de l'apôtre (*id se amore Pauli fecisse*). Convaincu de faux, il fut destitué (*convictum atque confessum loco decessisse*). *Baur* et, après lui, *Holtzmann* prétendent que cette pu-

[1] Dans le *De Baptismo*.

nition ne porta point sur le fait de la composition pseud-épigraphique en lui-même, mais sur cette circonstance particulière que l'auteur avait attribué aux femmes le droit de prêcher et de baptiser, contrairement à 1 Cor. XIV, 34 et 35. Mais si c'eût été là la faute qu'on lui reprochait, comment ce presbytre aurait-il pu alléguer pour son excuse qu'il avait *fait cela (id fecisse)* par amour pour Paul ? Ce ne pouvait pas être par amour pour Paul qu'il le contredisait sur ce point. Il est bien évident que le mot *cela (id)* se rapporte, non à cette liberté accordée par lui aux femmes, mais à la composition même de ce récit fictif que nous possédons encore et dont la tendance est en effet d'honorer la personne de Paul.

Sans doute, après de longues hésitations, la seconde de Pierre a été reçue par l'Église. Mais même si l'on admet que cet écrit porte faussement le nom de l'apôtre, il reste certain que ceux qui l'ont accueillie dans le recueil canonique, n'ont pas prétendu approuver par là le procédé d'un faussaire et qu'ils l'ont fait dans la confiance que Pierre était réellement l'auteur de l'écrit. Ils ont pu se tromper, mais ils n'ont pas songé à canoniser le produit d'une fraude. L'Église comprenait trop bien que l'avantage qu'elle pouvait tirer de la présence d'un pareil livre dans le Canon, n'était rien en comparaison du danger auquel l'exposait l'approbation d'un si coupable procédé.

Mais, demandera-t-on, si l'Église possède par elle-même les moyens de s'assurer de l'authenticité des écrits bibliques, au moins de ceux d'entre eux qui sont marqués à ses yeux, comme nous l'avons vu, des caractères de l'origine apostolique les plus évidents, à quoi bon le travail des théologiens? La science critique n'est plus qu'un luxe, inutile si ses résultats sont conformes à la foi et au jugement de l'Église, nuisible s'ils y sont contraires.

Rappelons-nous que le christianisme biblique, j'entends par là les faits du salut avec leurs éléments surnaturels, n'a pas que des amis dans le monde, mais qu'il a aussi des adversaires. L'Église doit donc posséder non seulement des propagateurs, mais encore des défenseurs de cet Évangile. Nous avons entendu l'un des plus éminents d'entre les adversaires de ce christianisme évangélique déclarer qu'une investigation scientifique vraiment impartiale était chose impossible à lui et à ses confrères. Il est impossible en effet que le rejet systématique du surnaturel ne les prédispose pas à traiter avec défaveur des écrits dans lesquels cet élément a une place plus ou moins considérable. Qu'on relise l'une des études modernes les plus impartiales que l'on puisse attendre d'un savant rationaliste, celle de *Hase* sur le quatrième évangile, dans son introduction à la *Vie de Jésus*, et l'on verra qu'après avoir démontré lui-même que toutes les objections ordinaires contre l'authenticité de cet écrit sont réfutables, il finit pourtant par se décider pour le rejet, et cela évidemment en raison du caractère miraculeux de tout le récit. On comprend donc combien il importe à l'Église de posséder une science critique réellement dégagée de tout parti-pris naturaliste et qui apprécie les documents bibliques sans être dominée par un tel préjugé. Renoncer à posséder une science capable de tenir tête à celle de ses adversaires, serait faire comme une nation qui croirait superflu d'entretenir une armée capable de couvrir ses frontières. L'Église a besoin de savants en état de combattre à armes égales avec ceux qui attaquent les bases mêmes de son existence.

Elle a un autre motif d'entretenir dans son sein une culture scientifique et critique qui soit toujours à la hauteur du travail accompli dans ce domaine Nous avons reconnu

qu'il y a dans le N. T. un certain nombre de livres à l'égard desquels le sentiment de l'Église a été indécis dès le commencement et a constamment hésité dès lors. Il n'est pas sans importance pour elle de chercher à s'éclairer aussi complètement que possible sur l'origine et la valeur de ces livres. Par exemple, il ne peut lui être indifférent de savoir si la déclaration mise dans la bouche de Pierre (2 Pierre III, 7. 10. 12), d'après laquelle l'univers actuel périra par le feu, doit ou non être mise sur le compte d'un apôtre de Jésus-Christ. Ou bien encore, il n'est pas indifférent à l'Église de savoir si l'auteur de l'épître de Jude, qui s'appuie sur des faits fictifs empruntés à des livres apocryphes juifs, est ou non l'un des hommes choisis par Jésus pour lui servir de témoins. Plus grande est l'importance accordée par l'Église au recueil du N. T., plus sérieux doit être son désir d'arriver à une clarté complète sur l'origine et la valeur de chacun des écrits qu'il renferme.

Enfin, à l'égard même des livres sur l'origine apostolique desquels l'Église n'a jamais nourri aucun doute, il y a pour elle toute espèce d'utilité à pénétrer toujours plus profondément dans le secret de leur origine. Ce n'est qu'en se rendant compte plus distinctement des circonstances qui ont donné lieu à leur composition qu'elle peut avancer dans l'intelligence de la pensée qui les a dictés et du but que s'est proposé l'auteur en les écrivant. Qu'y a-t-il de plus essentiel pour comprendre une lettre que de connaître l'intention qui l'a dictée? C'est là le service que l'Église doit attendre de l'étude critique des écrits bibliques. En arrivant à comprendre plus clairement les circonstances qui ont présidé à leur composition, le résultat que l'auteur désirait obtenir, le plan et la marche qu'il a suivis pour cela, l'Église sera plus sûrement dirigée dans

l'application qu'elle doit faire aux circonstances actuelles des principes éternels renfermés dans ces écrits, mais présentés sous des formes accidentelles, temporelles et locales, d'où il faut les dégager.

Il n'est pas nécessaire de détailler ici les nombreux services que la Critique peut rendre aux différentes disciplines théologiques, à l'Histoire ecclésiastique, à la Théologie systématique, à l'Homilétique, à l'Ecclésiologie, à l'Exégèse surtout. Pour celui qui admet une révélation et qui pense qu'elle est renfermée dans les documents bibliques, l'exégèse est naturellement la racine de l'arbre théologique. Or, il résulte de ce qui précède que la critique est un auxiliaire indispensable de la théologie exégétique. Sans doute, elle emprunte à l'exégèse une partie de ses matériaux, mais elle réagit puissamment sur elle. Pour rendre compte de la première phrase d'un écrit biblique, il faut posséder déjà la pensée génératrice du livre entier. Or, c'est la Critique qui livre cette clef à l'exégèse.

Conclusion : l'Église doit laisser le travail critique suivre librement son cours, comme d'autre part la science critique ne doit pas vouloir imposer à l'Église l'obligation de la suivre dans les fluctuations incessantes et contradictoires auxquelles l'entraîne son besoin d'investigation. Il nous semble que c'est à peu près là ce que *Reuss* voulait dire quand il a écrivait ces lignes dans son introduction à *la Bible*, p. 62 et 63 : « C'est à l'esprit vivant de l'Évangile..... que la théologie laissera sans crainte le soin de choisir à chaque moment la meilleure voie pour faire sentir son action, persuadée qu'elle est que ce qu'il a une fois légué à l'humanité, ne pourra plus être perdu pour elle. Quant à changer la Bible relativement à son étendue et à sa composition, il n'en est, il n'en sera pas question ; ce qui sera changé, c'est l'idée qu'on se fera de la ma-

nière dont son autorité s'établira et s'affermira dans la communauté et dans les individus. »

On nous objecte, du point de vue catholique[1], qu'en l'absence de toute autorité humaine infaillible, la communauté religieuse et les individus qui la composent peuvent se tromper. Il est vrai, nous qui reconnaissons pour tous le droit à la liberté religieuse, nous ne pouvons priver personne de la faculté d'accepter ou de rejeter telle ou telle doctrine, tel ou tel livre biblique. Mais si nous ne reconnaissons pas à un homme le droit de nous prescrire ce que nous devons admettre ou ne pas admettre, nous n'en croyons pas moins à un juge invisible qui veille sur l'Église et qui exerce incessamment et silencieusement son pouvoir pénal. Ce juge infaillible, c'est le Saint-Esprit, dont Néander a dit : « qu'il n'a pas dans l'Église de suppléant. » Quiconque se prive volontairement et légèrement de l'une des sources de vie que Dieu a fait jaillir pour son Église dans la parole apostolique, se condamne lui-même à un affaiblissement de la vie que l'Esprit répand dans les cœurs par le moyen de cette parole. Celui qui supprimerait la fontaine entière s'infligerait à lui-même, par le retrait complet de l'Esprit, la peine de mort spirituelle. Voilà une discipline plus infaillible que les excommunications du Vatican et les tortures de l'Inquisition. Celle-là du moins n'a jamais frappé les saints du Très-Haut.

A ces observations concernant le rapport entre l'Église et la science critique, j'en ajouterai une dernière, relative au théologien qui pratique cette science. Qu'il me soit permis de l'énoncer sous une forme personnelle.

Quelle que soit ma foi et celle de la communauté chré-

[1] Voir quatre articles de M. l'abbé *de Broglie* sur la Dogmatique de M. Gretillat, dans le *Correspondant*, 1890.

tienne à laquelle j'appartiens, en franchissant le seuil de l'investigation critique, je me sens naturellement obligé de renoncer à tout moyen de démonstration emprunté à cette foi. Ayant affaire, dans bien des cas, à des savants qui ne la partagent pas, si la discussion ne doit pas être dès l'abord frappée de stérilité, je ne dois employer que les moyens d'argumentation admis des deux parts et empruntés uniquement au domaine scientifique.

Ces moyens sont bien connus; ils sont de deux sortes. Ce sont : 1° les rapports des Pères sur l'origine des écrits bibliques et les traces de l'existence et de l'action de ceux-ci dans la littérature chrétienne et l'histoire ecclésiastique des temps qui ont suivi celui des apôtres; ce sont là les indices *extrinsèques ;* 2° l'étude des écrits sacrés eux-mêmes, étude qui doit de plus en plus amener au jour tous les faits propres à nous éclairer sur leur origine ; ce sont les critères *intrinsèques*. Ces deux espèces de moyens constituent l'arsenal critique, commun à tous ceux qui traitent ces matières, quelles que soient leurs croyances personnelles. La discussion scientifique ne saurait en employer d'autres.

La seule différence qu'il puisse y avoir à cet égard entre l'auteur de cet ouvrage et les écrivains appartenant à un camp différent du sien, c'est que ceux-ci envisagent en général l'impossibilité du surnaturel comme un axiome, tandis que, pour moi, il y a là, scientifiquement parlant, une question ouverte que l'histoire, impartialement consultée, a seule le droit de trancher. Je ne pense donc pas qu'il soit scientifiquement permis de dire : Ce fait renferme un élément miraculeux; donc il est controuvé; cette narration contient des faits d'un caractère surnaturel; donc elle ne saurait provenir d'un témoin, à moins qu'il ne fût trompeur ou dupe. Nous n'avons pas à faire l'histoire,

mais uniquement à la constater. Dieu a-t-il parfois fait intervenir dans le cours des choses des forces supérieures à celles de la nature à nous connues, ou a-t-il renfermé son action dans l'exercice de ces forces ? C'est là une question de liberté divine, qui, comme telle, ne peut être résolue par le procédé logique.

Mon seul *a priori*, en commençant ce travail, est la foi au Dieu vivant qui a créé la matière et qui en reste le maître, qui peut par conséquent, s'il le trouve bon, user de ce moyen d'éducation pour élever l'homme jusqu'à lui et pour atteindre le but sublime qu'il s'est proposé en le formant : « Dieu tout en tous. »

§ 5.

Coup d'œil sur le travail critique accompli jusqu'à nos jours.

Nous distinguons trois périodes dans le développement du travail critique accompli jusqu'à cette heure sur le N. T.

La première va jusqu'à la réunion des vingt-sept écrits du N. T. en un recueil canonique généralement adopté ; c'est-à-dire jusqu'à la fin du IV^e^ siècle.

La seconde comprend tout le temps durant lequel ce recueil a joui d'une autorité à peu près incontestée. Cette période va du commencement du V^e^ siècle jusqu'au milieu du XVIII^e^.

La troisième date du moment où le recueil canonique est devenu l'objet de la libre critique ; elle dure depuis le milieu du XVIII^e^ siècle jusqu'à nos jours.

Ces trois périodes peuvent être désignées comme celles de la formation, de la conservation et de la dissolution du Canon.

PREMIÈRE PÉRIODE

Du Ier siècle à la fin du IVe.

On date parfois le commencement de la science critique de la fin du IVe siècle, époque à laquelle remontent les premiers ouvrages sur cette science qui nous aient été conservés. Ce point de départ serait le vrai, si l'on définissait avec Baur l'étude qui nous occupe « la critique du Canon », car il est clair qu'une telle étude supposerait le Canon déjà formé et généralement admis. Mais nous avons constaté que cette définition n'est pas exacte et il est certain que l'étude critique des écrits du N. T. remonte à un temps beaucoup plus ancien.

Dans le N. T. lui-même, nous trouvons déjà un fait appartenant à ce domaine. A l'occasion d'une lettre qui lui avait été faussement attribuée, et qu'il mentionne 2 Thess. III, 1. 2, Paul engage les membres de cette Église à être sur leurs gardes; et pour prévenir désormais toute erreur, il leur donne, en terminant cette lettre, un spécimen authentique de sa signature. « La salutation de ma propre main, à moi Paul, ce qui est ma marque dans toutes mes lettres; ainsi j'écris. »

Dès la première moitié du IIe siècle, *Papias*, évêque de Hiérapolis, en Asie-Mineure, déclare préférer la tradition vivante aux écrits qui circulaient de son temps dans les églises et « qui renfermaient des commandements étrangers à ceux que le Seigneur lui-même a donnés à la foi. » Il était donc déjà préoccupé du devoir d'écarter les nombreux écrits renfermant des enseignements malsains que l'on faisait dériver du Seigneur. Il a aussi transmis sur les origines de nos deux premiers évangiles des renseignements précieux, qui occupent encore une grande place dans la critique.

Peu après le milieu du IIe siècle, nous rencontrons un document qui atteste d'une manière bien frappante les préoccupations critiques de cette époque, le *Fragment* dit *de Muratori*. C'est une liste raisonnée des écrits qui méritent d'être lus publiquement dans les assemblées de l'Église [1], afin de les distinguer soit de ceux qui ne doivent être lus que privément [2], soit de ceux qui ne doivent pas être lus du tout [3]. Cet écrit date de 160 à 180 et provient vraisemblablement d'un membre considéré de l'église de Rome.

Le motif donné par l'auteur pour refuser au *Pasteur d'Hermas* l'admission à la lecture publique : « que ce livre n'appartient ni au recueil des prophètes, ni au nombre des écrits provenant des apôtres, » prouve que l'origine apostolique était à ses yeux la condition indispensable de l'admission dans le registre des livres de la nouvelle alliance à lire publiquement.

C'est à peu près de cette même époque que datent les deux plus anciennes versions du N. T., la version syriaque dite *Peschito*, et la version latine, ordinairement appelée *Itala ;* elles ont été suivies de près des versions égyptiennes. Ce n'étaient point là des travaux purement privés, mais des traductions faites pour être employées dans les assemblées de l'Église. La composition de ces recueils supposait donc une certaine entente préalable en-

[1] Ce sont les quatre évangiles, les Actes, treize épîtres de Paul, Jude, 1 et 2 de Jean (la Sapience ?), l'Apocalypse de Jean, et même l'Apocalypse de Pierre, quoique plusieurs soient d'un autre avis à l'égard de cette dernière. De notre N. T. manquent donc l'épître de Jacques, les deux de Pierre et celle aux Hébreux.

[2] Le *Pasteur d'Hermas*.

[3] Deux fausses épîtres attribuées à Paul (aux Laodicéens et aux Alexandrins) et toute une série d'écrits provenant de différentes sectes contemporaines.

tre les conducteurs des églises, par conséquent un choix réfléchi entre les livres à accepter ou à exclure. Si donc la Peschito ne renferme des épîtres catholiques que la 1re de Jean et la 1re de Pierre, et si la version latine ne possède ni l'épître aux Hébreux, ni celle de Jacques, ni la 2me de Pierre, on peut conclure de là qu'un travail d'élimination avait écarté les livres omis, à moins que l'on ne suppose, pour un certain nombre d'entre eux, qu'ils n'étaient pas encore connus dans les églises d'Italie ou de Syrie.

Le premier ouvrage proprement dit, à nous connu, mais non conservé, qui ait traité positivement des matières appartenant à notre science, date des premiers temps du IIIe siècle; c'est celui de *Clément d'Alexandrie*, intitulé Ὑποτυπώσεις, *Adumbrationes*, *Esquisses*. Nous ne le connaissons que par les rapports d'Eusèbe (IVe siècle) et de Photius (IXe siècle), par divers fragments conservés par Œcuménius (Xe siècle), et par une traduction latine conservée en partie, mais dont l'authenticité est contestée [1]. Cet écrit renfermait, au rapport d'Eusèbe, « des exposés sommaires de tous les écrits canoniques, sans omettre les écrits contestés, Jude et les autres épîtres catholiques, celle de Barnabas et l'Apocalypse de Pierre. » Clément y parlait de l'origine des évangiles, racontait en particulier celle de l'écrit de Marc; il discutait sur l'origine de l'épître aux Hébreux, racontait le martyre de Jacques, frère du Seigneur, et donnait beaucoup d'autres renseignements relatifs aux écrits bibliques, renseignements qu'il déclarait tenir surtout de *Pantène*, son prédécesseur dans la direction de l'école catéchétique d'Alexandrie.

D'après les savantes recherches de *Zahn*, il est probable

[1] Voir Théod. Zahn : *Supplementum Clementinum*, dans *Forschungen zur Geschichte des N. Tchen Kanons*, IIIter Th., 1884.

que les trois premiers livres de cet écrit traitaient de la Genèse, de l'Exode, des Psaumes et de l'Ecclésiaste; le 4e de l'épître aux Romains et des deux aux Corinthiens; le 5e de celles aux Hébreux, aux Galates, aux Thessaloniciens, aux Philippiens et aux Colossiens; le 6e des évangiles et des Actes; le 7e de Jacques, 1 Pierre, Jude, 1 et 2 (et 3?) Jean, des Pastorales et de Philémon; le 8e de Barnabas, 2 Pierre et des Apocalypses de Pierre et de Jean.

Les travaux de Clément furent continués par *Origène*, son disciple (IIIe siècle); celui-ci rapporte franchement les doutes de plusieurs sur l'épître de Jacques et la 2e de Pierre; il énonce sur l'épître aux Hébreux une opinion un peu différente de celle de son maître.

Denys d'Alexandrie, disciple et ami d'Origène, dans un écrit sur l'Apocalypse, en contestait l'origine apostolique en raison de la grande différence de style entre ce livre et le quatrième évangile, qu'il envisageait comme étant incontestablement l'œuvre de Jean l'apôtre.

Eusèbe de Césarée, dans la première moitié du IVe siècle, nous a laissé, dans son *Histoire ecclésiastique*, les renseignements les plus importants sur l'emploi que faisaient des écrits du N. T. les Églises antérieures à son temps. Partant de ce fait, il distingue les livres universellement reçus comme apostoliques, de ceux dont la légitimation ecclésiastique laisse plus ou moins à désirer, puis de ceux qui en sont absolument dénués. Ce travail d'Eusèbe,malgré quelques imperfections inévitables, est fondamental.

Jean Chrysostome, dans la seconde moitié du IVe siècle, commence chacune de ses suites d'Homélies sur les Actes et sur les épîtres de Paul par quelques considérations au sujet de ceux à qui ces écrits ont été adressés, du motif qui les a dictés et de leur contenu. Dans le préam-

bule de l'épître aux Romains, il discute avec soin l'ordre chronologique des épîtres et présente sur cette question de fines observations dont il résulte que les lettres aux Corinthiens ont précédé celle aux Romains et ont été précédées par celles aux Thessaloniciens; que celle aux Romains est antérieure à toutes celles de la captivité, et que la 2me à Timothée doit être envisagée comme la dernière de toutes. Il prouve par des exemples l'importance de cette question chronologique, en tirant des époques différentes dans lesquelles ces épîtres ont été écrites l'explication de certaines différences que l'on remarque entre elles. Réunies, ces courtes préfaces formeraient un précis d'introduction aux épîtres de saint Paul.

L'école théologique qui s'était fondée à Antioche vers la fin du IVe siècle eut pour représentant le plus distingué *Théodore*, évêque de Mopsueste, en Cilicie. Esprit original et très indépendant, il releva énergiquement le côté humain aussi bien dans les écrits sacrés que dans la personne du Seigneur lui-même. Son disciple, *Théodoret*, évêque de Cyros sur l'Euphrate, a écrit sur les épîtres de Paul des commentaires dont les données critiques ont, comme celles de Chrysostome, exercé une grande influence sur la science des temps subséquents.

En Occident, dès la seconde moitié du IVe siècle, deux hommes contribuèrent surtout à diriger le mouvement qui poussait à une décision de l'autorité ecclésiastique relativement à la composition du recueil canonique des livres de la nouvelle alliance. Ce furent *Augustin*, qui dans son écrit *De doctrinâ christianâ* donna les règles d'interprétation des saintes Écritures, et *Jérôme*, dont les *Lettres* et le traité intitulé *De viris illustribus, seu Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum*, renferment une foule de renseignements et de jugements sur les écrits du N. T. Ces écrits

ont été parmi les moyens d'information les plus importants pour le travail des temps subséquents. Ce fut sous l'influence de ces deux hommes, auxquels il faut joindre *Athanase*, qu'en Orient et en Occident fut fixé dans la seconde moitié du IVe siècle le recueil sacré du N. T.

DEUXIÈME PÉRIODE

Du commencement du Ve siècle au milieu du XVIIIe.

Le Canon existe; l'autorité ecclésiastique a prononcé; la science critique a désormais devant elle un fait accompli. Elle n'a plus d'autre soin que de maintenir ce Canon tout formé, en en justifiant la composition, en formulant les règles de son interprétation et en travaillant à en conserver exactement le texte. Tout au plus quelques-uns se permettront-ils de distinguer entre les divers degrés d'autorité à attribuer aux écrits qui le composent.

Un écrivain grec, nommé *Adrien*, qui passe pour avoir été disciple de Chrysostome, publia vers 450 un écrit intitulé Εἰσαγωγὴ τῆς γραφῆς, *Introduction à l'Écriture*, dans lequel il expliquait les termes figurés, les anthropomorphismes et d'autres particularités de style du N. T.

Vers le milieu du VIe siècle, l'évêque africain *Junilius*, profitant des leçons d'un savant persan, *Paul de Bassora*, sorti du séminaire théologique de Nisibis, en Mésopotamie, publia les enseignements qu'il avait reçus de lui, dans l'écrit encore existant *De partibus divinæ legis* (publié par Kihn, 1880). Il y traite du style des livres bibliques, de leurs auteurs, de leur autorité et de leur contenu. Il se montre très libre dans l'appréciation de leurs degrés d'autorité, attribuant aux uns une autorité complète, à d'autres (Jacques, Jude, 2 Pierre, 2 et 3 Jean, Apocalypse) seulement une autorité douteuse. Cet ouvrage a joui d'une

haute considération, ce qui explique sa conservation assez exceptionnelle. Nous constatons par son moyen le fait intéressant d'une école théologique mésopotamienne. Elle avait été fondée au Ve siècle par le parti nestorien ; elle comprenait plusieurs classes et possédait un plan d'études nettement tracé [1]. Cette école forma avec celle d'Édesse, fondée par Ephrem, un intermédiaire entre celle d'Antioche, dont nous avons parlé, et celle de Calabre, dont nous parlerons bientôt

C'est ici le moment de mentionner les éléments de critique que renferment dans un grand nombre de documents les *titres*, placés en tête des écrits du N. T., et les *apostilles* qui les terminent. Les titres n'existaient pas dans les autographes, d'après le témoignage de Chrysostome, et il est bien évident, par exemple, que ceux de nos évangiles ont été rédigés simultanément et sur le même type. Ce fait eut lieu sans doute lorsqu'on réunit ces livres en un recueil canonique. On y a formulé le contenu de la tradition primitive sur la personne de leurs auteurs. Les titres mis en tête des épîtres ont été tirés de l'adresse même de ces écrits et n'appartiennent pas non plus à leurs auteurs, comme cela ressort des expressions : *Première* aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, etc. Les apostilles, placées à la fin des livres, sont l'œuvre d'une critique rudimentaire qui, bien souvent, s'est laissé induire en erreur par de simples apparences. Dans les plus anciens manuscrits, elles se présentent sous une forme très brève, comme une répétition du titre, destinée à marquer la fin du livre. Peu à peu, elles s'amplifient, ou cherchent à indiquer le lieu de la composition, la personne par le moyen de laquelle l'écrit a été expédié. Ces données critiques, quand elles ne

[1] Voir Schaff, *History of the christian Church*, III, p. 237.

sont pas tirées des ouvrages des Pères, tels que Chrysostome et Théodoret, proviennent d'une lecture très superficielle des écrits bibliques eux-mêmes, comme lorsqu'il est dit de la 1re aux Corinthiens et de l'épître aux Hébreux qu'elles ont été envoyées par le moyen de Timothée, de celle à Tite qu'elle a été écrite de Nicopolis, des deux aux Thessaloniciens qu'elles ont été écrites d'Athènes, de celle aux Galates qu'elle a été écrite de Rome, et de la 1re aux Corinthiens qu'elle l'a été de Philippes. Ces annotations sont vraisemblablement dues en majeure partie à *Euthalius*, diacre de l'église d'Alexandrie vers le milieu du VIe siècle, lorsqu'il publia les écrits du N. T. sous une forme destinée à faciliter la lecture publique. Les manuscrits postérieurs présentent des accroissements constants à ces titres et à ces apostilles, comme on peut le voir dans les éditions du N. T. de Tischendorf[1].

Parmi les œuvres d'Athanase figure un écrit intitulé *Synopsis scripturæ sacræ,* qui est évidemment d'un temps postérieur à ce Père et duquel paraissent provenir aussi plusieurs de ces notices[2].

Vers le milieu du VIe siècle, *Cassiodore*, ancien ministre d'État du roi ostrogoth Théodoric, s'étant retiré des affaires, fonda en Calabre, spécialement en vue de l'étude des Écritures, le couvent de Viviers, Monasterium vivariense.

[1] Ainsi les souscriptions des évangiles où nous lisons que Matthieu a été écrit en hébreu huit ans après l'Ascension et traduit en grec par Jacques ou par Jean ou par Barthélemi; que l'évangile de Marc a été écrit en latin dix ans après l'Ascension et remis aux fidèles par Pierre, le coryphée des apôtres; que celui de Luc fut écrit en grec à Alexandrie ou bien dans une ville de Macédoine, la vingt-deuxième année après l'Ascension; que celui de Jean fut composé par Jean à Pathmos ou bien à son retour à Éphèse, la troisième année après l'Ascension, etc., etc.

[2] Nous ne pouvons adhérer au jugement de Credner, qui place la composition de cet écrit au Xe siècle.

Il écrivit pour l'éducation des moines qu'il y avait réunis, plusieurs ouvrages, en particulier celui qui est intitulé *De institutione divinarum scripturarum*. Cet écrit était la première moitié d'un livre dont la seconde partie était consacrée aux sciences et aux lettres en général. C'était, comme dit Schaff, une espèce d'Encyclopédie élémentaire, un plan d'études destiné à apprendre aux moines l'usage de la bibliothèque formée pour eux et à les préparer à bien copier les manuscrits. Cassiodore énumère dans cet ouvrage tous les écrits bibliques l'un après l'autre, en indiquant pour chacun d'eux les commentaires les plus importants. Il mentionne à cet occasion les ouvrages de ses devanciers, *Tichonius*, *Augustin*, *Eucherius* et *Junilius*, qu'il avait réunis pour en faire comme la clef des Écritures; puis il donne les règles les plus importantes pour l'intelligence des écrits bibliques, et traite d'autres sujets appartenant plus ou moins à la critique. Cet ouvrage, qu'il appelle lui-même dans la préface *Introductorii libri*, est une compilation des renseignements sur les saintes Écritures qui se trouvaient dans les écrits de ses devanciers; il a été l'écrit principal dont on s'est servi jusqu'à la Réformation.

Pendant le millier d'années qui suit, nous n'avons à mentionner qu'un écrit d'*Alcuin* (VIII^e^ siècle), intitulé *Disputatio puerorum*, fait par demandes et réponses, et dont le huitième chapitre traite du N. T., du nombre des livres qu'il renferme, de leur ordre, de leurs auteurs, de leurs titres, enfin, très sommairement, de leur contenu.

Un peu plus tard, en Orient, *Photius*, patriarche de Constantinople (IX^e^ s.), écrivit l'ouvrage intitulé *Amphilochia*, contenant des règles herméneutiques et critiques. Enfin, au XV^e^ s., *Nicolas*, de *Lyra* en Normandie, traita

dans ses *Postillæ perpetuæ* ou *Biblia sacra latina cum postillis* (1471), tout ce qui concerne le Canon et chacun des livres particuliers, leurs auteurs, leur contenu, le moment de leur composition et les règles de leur interprétation. Nicolas ne craignit pas de réveiller les anciennes discussions sur l'origine apostolique de certains livres, par exemple sur l'épître aux Hébreux, mais en concluant à sa composition par Paul. On connaît l'influence que l'Église catholique attribue à cet auteur sur Luther et sur la Réformation[1]. Nicolas de Lyra forme en effet la transition de la quiétude somnolente du moyen âge au réveil scientifique qui accompagna la Réformation.

Si nous ne datons pas de cette grande rénovation religieuse une nouvelle période de la critique, c'est qu'en réalité la Réformation n'a point mis fin à la phase conservatrice de la science qui nous occupe. Sans doute, en ramenant la pensée chrétienne de la tradition ecclésiastique aux sources vives de la foi dans les Écritures, elle provoqua un mouvement qui devait infailliblement opérer un jour le réveil des études bibliques. Mais cet effet ne se produisit dans toute son intensité que beaucoup plus tard.

Au moment même où commençait l'œuvre de Luther, deux auteurs catholiques, le savant *Érasme* et le cardinal *Caïétan*, firent revivre les anciens doutes sur les livres jadis contestés, tels qu'on les trouvait consignés dans les écrits d'Eusèbe et de Jérôme. Mais le concile de Trente, dans sa séance du 8 avril 1546, étouffa bien vite ces velléités d'une critique indépendante, en sanctionnant la divine autorité de tout le Canon du N. T., tel qu'il était reçu dans l'Église depuis la fin du IVe siècle.

[1] On disait : « Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset. »

Quelque temps avant cette décision, le dominicain *Santes Pagninus,* de Lucques, avait publié son *Isagoge ad sacras literas* (1536), où il traitait de la langue du N. T., des traductions latines, du Canon et des règles de son interprétation.

Peu après le décret rendu à Trente, le dominicain *Sixte de Sienne,* dans sa *Bibliotheca sancta,* 1562, combattit les hérétiques, parmi eux les protestants, et défendit le Canon tel qu'il avait été admis par le concile. Il se permit cependant de répartir les livres du N. T., au point de vue de leur autorité, en deux classes, les proto-canoniques, à savoir les livres qui avaient toujours été universellement reçus, et les deutéro-canoniques (Hébreux, Jacques, 2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude, Apocalypse); il signala même un certain nombre de passages douteux dans les premiers, comme la seconde partie du dernier chapitre de Marc, le récit de la sueur de sang et de l'apparition de l'ange à Gethsémané dans l'évangile de Luc, et l'histoire de la femme adultère dans Jean. Mais il indiquait cette distinction comme ayant été faite précédemment (« de quibus aliquando inter orthodoxos Christianos controversia fuit »), plutôt que comme sa pensée propre. L'horreur du bûcher l'avait convaincu, comme dit Holtzmann, de la fausseté de ses propres vues.

Du côté des Réformés, on énonça au début des jugements très indépendants. Ainsi *Carlstadt* (André Bodenstein), dans son écrit de 1520 : *De canonicis scripturis libellus,* publié à Wittemberg, tout en rendant hommage à la majesté des Écritures devant laquelle doivent s'incliner prêtres et laïques, rois, empereurs, évêques, patriarches, les papes eux-mêmes, ne s'en permit pas moins de distinguer dans ces Ecritures trois degrés de *celebritas,* c'est-à-dire sans doute d'autorité canonique. Au premier degré

appartiennent les quatre évangiles et les Actes, correspondant au Pentateuque dans l'A. T.; au second, les treize épîtres de Paul, 1 Pierre et 1 Jean, correspondant aux Prophètes; au troisième, les livres contestés (les cinq autres épîtres catholiques, celle aux Hébreux et l'Apocalypse) correspondant aux Hagiographes.

Luther dépassa de beaucoup Carlstadt en hardiesse. On connaît ses déclarations sur les épîtres de Jacques et de Jude, sur les Hébreux et l'Apocalypse. Dans sa traduction du N. T., il maintint sans doute ces quatre livres dans le Canon, mais en les plaçant à la fin du volume et sans les numéroter, pour bien faire sentir à quelle distance de tous les autres il les plaçait. Mais ces premières hardiesses critiques ne pouvaient à la longue tirer à conséquence dans l'Église protestante. Après avoir rejeté l'autorité de la tradition, sur laquelle reposait le dogme de l'Église catholique, la Réformation avait besoin d'un autre point d'appui, qu'elle ne pouvait trouver que dans le Canon des saintes Écritures. Elle fut ainsi amenée peu à peu à abandonner les libres allures des premiers temps et à adopter de fait le Canon reçu, tel que l'ancienne Église le lui avait transmis. On a reproché ce procédé à l'Église de la Réformation comme une inconséquence; à tort, sans aucun doute, car l'autorité du messager qui me transmet un écrit qu'on lui a remis pour moi n'est point absolument décisive; elle laisse place encore à l'exercice de mon propre jugement sur les origines et sur la valeur de l'écrit. Lorsque l'Église m'a mis en mains le livre d'un apôtre, qu'elle a reçu elle-même des premiers lecteurs à qui il a été adressé, son rôle est achevé; le mien commence et j'ai à me convaincre moi-même par tout son contenu de la vérité de ce témoignage.

Calvin n'alla jamais aussi loin que Luther dans ses juge-

ments sur certains livres du Canon. Cependant il écrit son Commentaire sur « *l'épître* » de Jean, et ne mentionne pas même les deux autres. Il déclare qu'il ne peut être amené à envisager l'épître aux Hébreux comme étant de Paul ; et quant à 2 Pierre, il dit : « non que l'apôtre l'ait écrite lui-même, mais un de ses disciples l'a fait pour lui, par son ordre. » *Zwingle* rejeta nettement l'Apocalypse dans la dispute de Berne.

Il s'écoula un certain temps durant lequel cet ébranlement se fit sentir. Puis, de plus en plus, l'ancien Canon traditionnel recouvra son autorité, quoique dans l'Église luthérienne on ait encore assez longtemps parlé de livres proto-canoniques et deutéro-canoniques.

Parmi les ouvrages qui ont été publiés dans l'Église protestante à la suite de la Réformation, nous mentionnons particulièrement ceux du réformé *André Rivet, Isagoge, sive Introductio generalis ad scripturam sacram*, 1627 ; du luthérien *Walther, Officina biblica*, 1636, et du Zurichois *Jean Heidegger, Enchiridion biblicum*, 1681. Ces ouvrages contiennent de riches matériaux relatifs à la langue, aux traductions, à l'interprétation, à l'inspiration et à la canonicité des écrits bibliques. Mais quant à l'origine de ces livres, ils ne présentent aucune investigation qui leur soit propre et en restent aux opinions reçues.

C'est en Hollande, chez les Sociniens et les Arminiens, que l'on rencontre quelques jugements indépendants, surtout chez *Hugo Grotius*, dont l'exégèse libre et originale contribua puissamment an réveil de l'esprit scientifique.

Chose inattendue, l'homme qui porta les premiers coups vraiment redoutables au joug qui comprimait depuis si longtemps l'essor des études critiques, ne sortit point de l'Église protestante. Ce fut un prêtre de l'Oratoire. *Richard Simon* avait publié en 1678 une *Histoire critique du Vieux*

Testament, qui avait produit une très grande sensation et donné lieu à de violentes disputes. Il passa de là à l'étude du N. T. dans les quatre ouvrages suivants : *Histoire critique du texte du N. T.*, 1689; *Histoire critique des versions du N. T.*, 1690; *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.*, 1693; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, 1695. Tout en affectant une grande impartialité scientifique, il en voulait particulièrement aux protestants, et s'efforçait de leur montrer que hors de la tradition de l'Église catholique ils n'avaient plus sous les pieds de terrain solide[1]. Cette polémique énergique contre la Réforme était-elle un moyen de se faire pardonner ses hardiesses par l'Église catholique elle-même? Simon combat l'inspiration verbale des Écritures; il rappelle que Jésus, tout en promettant l'inspiration aux apôtres, ne les a pas privés de leur raison et de leur mémoire. Il montre que le témoignage du Saint-Esprit par lequel les protestants cherchent à justifier leur foi aux Écritures, est un appui tout à fait insuffisant. Il soulève une foule de questions propres à ébranler l'autorité du Canon, telles que l'idée antique d'un original hébreu de Matthieu, celle de la composition non apostolique de l'épître aux Hébreux. Il discute ouvertement l'authenticité du passage des trois témoins (1 Jean V, 7). Tandis que les catholiques se sentaient abrités contre ces doutes par les décisions infaillibles du concile de Trente, les protestants se trouvaient à découvert sous ces traits dont on perçait le dogme de l'autorité scripturaire.

La critique de Richard Simon fut combattue immédia-

[1] Il dit lui-même expressément dans sa préface à l'*Histoire critique du V. T.* « qu'il a voulu montrer que les protestants n'avaient aucun principe assuré de leur religion, en rejetant la tradition de l'Église. »

tement par *J.-H. May,* professeur à Giessen, dans son *Examen historiæ criticæ Novi Testamenti a R. Simone vulgatæ*, 1694. Cet ouvrage eut un grand succès et contribua à paralyser pour un temps l'influence du savant polémiste catholique.

Deux Introductions catholiques, publiées à cette même époque, continuèrent à suivre la voie tracée dans cette Église, sans paraître subir l'influence des travaux de Simon : celle d'*Elies du Pin,* professeur de philosophie à Paris, sous le titre de *Prolégomènes sur la Bible*, 1686, publiée comme seconde partie de l'écrit *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. Tout en se rattachant aux idées reçues, cet ouvrage n'est pas dénué d'indépendance; il ne s'en attira pas moins de la part de R. Simon une sévère critique. Le second fut celui du bénédictin *Calmet*, qui parut sous le titre : *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes à l'Écriture sainte*, 1720. C'est le recueil des introductions particulières qui se trouvent en tête des Commentaires de ce savant sur les livres de la Bible. Ce livre renferme des études historiques, géographiques, archéologiques, faites avec beaucoup de soin et de science. L'origine de chacun des écrits sacrés y est exposée.

Nous passons sur de nombreux écrits protestants qui furent publiés dans la première moitié du XVIII[e] siècle et qui sont plutôt des recueils de matériaux hétérogènes que des exposés scientifiques constitués et organiquement liés.

Une branche importante de la critique se développa puissamment à cette époque, celle qui a pour objet le texte du N. T. Déjà en 1657, l'archevêque de Chester, *Brian Walton,* avait placé de très remarquables *Prolégomènes* en tête d'une *Bible polyglotte*, éditée à Londres. En 1707, ce travail fut repris par *John Mill*, dans les Prolégomènes de son *Édition critique du Nouveau Testament*. Dans cet

admirable travail, l'auteur suivait à peu près la marche qu'ont adoptée plusieurs de nos auteurs les plus récents. Il traitait d'abord de l'origine des écrits particuliers, et cela conformément à la tendance apologétique régnant alors, mais en suivant, comme on l'a fait plus tard, l'ordre historique auquel il avait été amené par sa propre critique ; puis il exposait l'histoire de la formation du Canon, et enfin l'histoire du texte. Il préludait ainsi à l'ordre adopté par plusieurs Introductions modernes. La dernière partie était la plus importante ; elle renfermait les preuves incontestables des altérations qu'avait subies dans le cours des siècles le texte du N. T., aussi bien que celui de tout autre livre. Après cela il était impossible de nier les imperfections notables de ce qu'on avait complaisamment appelé le texte reçu. La nécessité d'un travail d'épuration du texte du N. T. s'imposait.

Cette conviction se fit aussitôt jour en Allemagne. Le prélat wurtembergeois *J.-A. Bengel,* qui depuis longtemps avait été tourmenté *(miserè maceratus)* par la multitude des variantes constatées dans les écrits de Walton et de Mill, se livra avec ardeur à cette étude et publia en 1734 la première de ses nombreuses éditions du N. T., par lesquelles il a travaillé à corriger le texte reçu.

Dès 1751, *J.-J. Wetstein* publiait aussi une *Édition critique du Nouveau Testament,* précédée de Prolégomènes où il traitait avec une grande liberté des manuscrits grecs du N. T., des anciennes versions, des éditions et des variantes, etc. De plus en plus, le texte des anciens manuscrits et des traductions anciennes, exactement étudié, prenait le dessus et tendait à remplacer le texte reçu, dont on ne pouvait se cacher les nombreuses erreurs.

Sans doute, l'autorité du Canon lui-même n'était pas ébranlée par ce genre d'études ; mais il n'en est pas moins

vrai que l'indépendance scientifique, puissamment réveillée, surtout par les ouvrages de Richard Simon, menaçait sourdement l'autorité canonique des livres du recueil sacré, en même temps que celle de leur texte. Jusqu'ici, la critique ne s'était exercée qu'à l'égard des antilégomènes ou livres contestés; le moment était enfin arrivé où elle allait franchir cette limite, prendre à partie les anciens homologoumènes, ou livres universellement reçus, d'abord en petit nombre, puis dans une mesure toujours croissante, et déclarer enfin une guerre de principe à toute autorité dogmatique quelconque, comme incompatible non seulement avec les faits constatés, mais encore avec l'indépendance essentielle de la pensée chrétienne. Nous arrivons à la dernière période de l'histoire de la science critique, celle de la dissolution graduelle du Canon admis par l'Église depuis la fin du IV^e^ siècle.

TROISIÈME PÉRIODE

Depuis le milieu du XVIII^e^ siècle jusqu'à nos jours.

Ce fut dans la protestante Allemagne que levèrent les germes semés à pleines mains par le catholique français Richard Simon. La période de silencieuse fécondation avait duré un demi-siècle.

En 1750, *J.-D. Michaëlis* publia une *Introduction aux écrits divins de la nouvelle alliance*, qui eut jusqu'en 1788 quatre éditions. Dans la première partie, il traitait de l'histoire du texte, en commençant par une discussion sur l'authenticité et l'inspiration des écrits du N. T., et dans la seconde, il étudiait l'origine de chacun des livres particuliers. On a remarqué que d'édition en édition ses doutes allaient s'accentuant, non seulement par rapport à l'origine des anciens antilégomènes, mais même par rapport à l'au-

torité de plusieurs homologoumènes, tels que le 2e et le 3e évangile, dont les auteurs, comme simples disciples, non apôtres, ne participaient pas à l'inspiration promise à ceux-ci. Michaëlis lui-même était conscient de ce changement qui s'opérait graduellement dans ses conclusions critiques. Dans la préface de sa quatrième édition, après avoir jeté un regard en arrière sur l'époque où il avait publié la première, il disait tout franchement : « Nous (le public européen) ne savions pas encore alors ce que nous savons maintenant, et nous étions, comparativement à aujourd'hui, comme dans une sorte d'enfance. » Celui qui avait opéré le prodige n'était autre que Richard Simon. Michaëlis se défendait, il est vrai, dans une de ses préfaces, d'être l'épitomator, le simple abréviateur de Simon ; mais l'influence de l'oratorien français sur le professeur allemand n'en était pas moins sensible, et l'apologie même que nous venons d'entendre, en était la preuve. Hilgenfeld a dit un mot fort juste quand, tenant compte du progrès que l'on remarque dans les éditions successives de l'ouvrage de Michaëlis, il l'a appelé « une dissolution croissante du dogme de l'inspiration. » Michaëlis lui-même allait jusqu'à dire que si Dieu n'avait inspiré aucun des livres du N. T., et avait laissé Matthieu, Marc, Luc, Jean, Paul écrire par eux-mêmes ce qu'ils savaient, « leurs écrits n'en seraient ni moins antiques, ni moins authentiques, ni moins dignes de foi, et que la vérité de la religion chrétienne n'en serait pas ébranlée. » Voici comment il parlait de la tentative protestante de prouver l'inspiration des écrits sacrés par le témoignage du Saint-Esprit : « Quant à cette sensation intérieure, je dois avouer que je ne l'ai jamais éprouvée, et ceux qui la ressentent ne sont ni dignes d'envie, ni plus près de la vérité, puisque les mahométans l'éprouvent aussi bien que les chrétiens. »

Ainsi commençait à se creuser la pente sur laquelle allait rapidement glisser la critique. On a appelé l'ouvrage de Michaëlis « le commencement de la critique scientifique du N. T. ». Ce jugement est vrai aussi, en ce sens que la tâche de cette science y a été plus clairement définie qu'elle ne l'avait jamais été. Voici ce que l'on y lisait : « Celui qui ne connaît pas exactement le but que chaque apôtre s'est proposé en écrivant son évangile ou sa lettre, ne comprendra jamais complètement cet écrit. » Il est évident, en effet, que l'intelligence de ce but implique la connaissance de l'auteur et celle de toute la situation historique et morale dans laquelle il a composé. Cet ouvrage exerça une influence considérable non seulement en Allemagne, mais aussi en Angleterre, où il fut traduit par *Herbert Marsh*, professeur à Cambridge (1793), avec des annotations et des rectifications importantes. Ces dernières furent traduites en allemand par *Rosenmüller*, comme ouvrage à part (1795). L'Introduction de Michaëlis a été traduite en français par *Chenevière*, professeur à Genève, qui y a ajouté les observations de Marsh (1822).

Lorsque le moment d'une grande révolution spirituelle est arrivé dans l'histoire, il n'est pas toujours besoin d'un grand génie pour la faire éclater. L'homme qui secoua décidément le joug séculaire du Canon traditionnel, en même temps que celui de son autorité et de tout le système de l'inspiration verbale, *Semler*, professeur à Halle (où il mourut en 1791), ne possédait pas des talents extraordinaires. Il apporta à son œuvre l'énergie d'une conviction profonde et neuve pour son temps [1]. Chose étrange, il sortait d'un milieu absolument piétiste, mais dont les étroitesses l'avaient complètement repoussé. Homme d'étude

[1] Voir l'art. de *Tholuck* sur Semler dans l'*Encyclopédie de Herzog*, 1re éd.

et d'érudition, il avait été fortement saisi par le contenu des écrits de Richard Simon, dont il provoqua la traduction allemande par *Cramer* (1776). Il avait cependant retenu une chose du piétisme qui avait présidé à son éducation : l'antipathie contre l'orthodoxie morte, c'est-à-dire intellectualiste, qui avait régné si longtemps en Allemagne et dont Spener et Francke avaient secoué le joug au profit du spiritualisme chrétien. Partant en un certain sens du même point de vue, Semler estimait vaine toute conception religieuse qui ne pouvait pas contribuer à l'amélioration morale de l'homme. Il en vint sur cette voie à n'envisager dans l'Écriture comme Parole de Dieu que l'élément moral, en le distinguant de tout ce qui l'encadrait. Les écrits sacrés ont été composés pour des temps absolument différents des nôtres et aux idées desquels les écrivains scripturaires ont dû s'accommoder. Les évangiles et les épîtres sont encore tout remplis de mythologie judaïque, et il faut les en purifier et ne conserver du N. T. « que ce qui est capable d'inspirer aux hommes de nouvelles résolutions pour l'adoration de Dieu et pour leur perfectionnement. » C'est là ce qui seul est inspiré dans l'Écriture, ce qui seul mérite le nom de Parole de Dieu. Cet élément divin permanent du christianisme était-il, aux yeux de Semler, le produit d'une révélation ou celui d'un progrès naturel de la raison ? Semler prétendait que ce n'était là qu'une question de mots. Il croyait sans doute à la différence entre religion naturelle et christianisme ; mais cette différence consistait uniquement dans la supériorité morale relative du second. C'était, selon lui, l'apôtre Paul qui avait présenté de la manière la plus pure et la plus dégagée des idées juives le contenu divin de l'Évangile. Aussi s'était-il élevé un conflit violent entre ce vrai fondateur du christianisme et le parti judéo-chrétien. Nous en trouvons la

preuve dans le N. T. lui-même, et les épîtres catholiques ne sont autre chose qu'un essai de conciliation entre les deux tendances opposées. On le voit, c'était toute la conception future de l'école de Tubingue qui était en germe dans l'esprit de Semler.

On comprend ce que devenaient le N. T. et son autorité canonique à ce point de vue. La critique pouvait se donner désormais libre cours non seulement à l'égard des anciens antilégomènes, parmi lesquels l'Apocalypse était le plus antipathique à Semler, mais encore à l'égard des homologoumènes, ce sanctuaire dans lequel la critique n'avait jusqu'alors osé pénétrer. Semler lui-même déclarait que dans les évangiles de Matthieu et de Marc ne se trouvaient que bien peu de matériaux émanant de leurs prétendus auteurs. Il élevait déjà des doutes sur la composition apostolique de la 1re de Pierre. Semler n'a pas écrit d'Introduction proprement dite, mais il a préparé tout le travail de la critique subséquente, par ses trois principaux écrits : *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 1760-1769 ; *Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem*, 1767 ; *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 1771-1775.

Dès ce moment, nous verrons se dessiner dans la critique du N. T. deux courants opposés, séparés par deux courants intermédiaires.

En 1788, *Kleuker*, dans ses *Untersuchungen der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums*, prit la défense du Canon si sérieusement menacé par les idées de Semler.

Les deux principaux ouvrages d'Introduction après Semler furent ceux de *Hœnlein*, professeur à Erlangen *(Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 1794-1800), et de *J.-E.-Chr. Schmidt*, professeur

à Giessen *(Historisch-kritische Einleitung in's N. T.*, 1804-1805). Le caractère du premier est essentiellement apologétique, conservateur; il ne repousse pourtant pas absolument les idées nouvelles, et dans bien des cas il n'attribue aux opinions traditionnelles qu'un certain degré de vraisemblance. Chez le second, on trouve déjà la marche historique adoptée par Mill, reprise plus tard par Credner et Reuss, d'après laquelle on traite premièrement des livres particuliers, puis de leur réunion en recueil canonique, enfin de l'histoire du texte ainsi que des traductions. Cet auteur est le premier qui ait élevé des doutes sur l'authenticité de la 2me aux Thessaloniciens et de la 1re à Timothée.

C'est à ce moment que parut l'un des ouvrages qui ont le plus marqué dans la science critique, l'*Introduction au N. T.*, de *J. Eichhorn*, professeur à Göttingue, dont les trois premiers volumes renferment l'Introduction aux livres particuliers du N. T., et les deux derniers l'Introduction générale (1804-1827). Cet ouvrage, écrit d'un style brillant et tout plein d'ingénieuses combinaisons, ménage, encore moins que celui de Schmidt, le Canon reçu; Eichhorn rejette l'authenticité de Jude et de 2 Pierre, et même celle des trois Pastorales, dans lesquelles il reconnaît cependant quelques éléments authentiques. Mais il défend celle du quatrième évangile qui venait d'être sérieusement attaquée par *Bretschneider*. Eichhorn est l'auteur de la fameuse hypothèse de l'*Urevangelium*, l'évangile primitif, par laquelle il pensait pouvoir expliquer le rapport des trois synoptiques, et qui reparaît de temps en temps sous de nouvelles formes.

Un théologien catholique, *J.-Léonhard Hug*, professeur à Fribourg en Brisgau, prit contre Eichhorn la défense du Canon, tel que l'avait sanctionné le concile de Trente.

Son *Einleitung in die Schriften N. T.*, 1808, se distingue par une solide érudition, par des investigations neuves et pénétrantes, surtout relativement à la critique du texte, et par une foule d'observations originales. Le professeur *Cellérier*, à Genève, en a donné une analyse raisonnée dans le volume intitulé : *Essai d'une introduction critique au N. T.*, 1823.

L'ouvrage de Hug n'empêcha pas le mouvement inauguré par Michaëlis et Semler, puis continué par Eichhorn, de suivre son cours. Un autre théologien catholique, *Feilmoser*, professeur à Tubingue, publia peu après lui une *Einleitung in die Bücher des Neuen Bundes*, 1810, remarquable par la liberté de ses investigations.

Trois hommes ont repris le travail au point où l'avait laissé Eichhorn. *L. Berthold*, professeur à Erlangen, publia de 1812-1819 son grand ouvrage : *Historisch-kritische Einleitung in sæmmtliche kanonischen und apocryphischen Schriften des A. und N. T.*, qui comprend d'abord l'Introduction générale, puis l'Introduction particulière à l'A. et au N. T., et cela en réunissant en une série unique tous les livres historiques, puis en une autre les livres des deux Canons juif et chrétien. C'est un amas considérable de matériaux, mais sans investigation profonde et originale.

Il en est tout autrement de l'ouvrage de *de Wette : Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T.*, 1826, 5e éd. 1848, 6e par Messner et Lünemann, 1860. Il est de tous points supérieur au précédent en concision, en netteté, en fermeté de jugement. Dans la première partie, l'histoire de la formation du Canon, il réunit encore, comme Bertholdt, les deux recueils sacrés de l'ancienne et de la nouvelle alliance; mais il les sépare quand il en vient à l'Introduction proprement dite, générale et particulière. Le trait caractéris-

tique de ce travail est la parfaite loyauté dans la recherche de la vérité. L'auteur s'est proposé un but précis, celui de comprendre les œuvres de la littérature biblique dans leur relation avec les circonstances et la situation particulière dans lesquelles elles se sont produites. Il va aussi loin dans cette direction que les faits bien établis le lui permettent, et, là où ce sol lui manque, il s'arrête et suspend son jugement. Cette méthode, qu'on a appelée sceptique, provenait simplement chez l'auteur de son respect profond de la vérité. Il a été conduit à énoncer des doutes à l'égard d'un grand nombre d'écrits, ainsi sur l'origine apostolique de l'évangile de Jean, si vivement contestée avant lui par Bretschneider, sur celle de la 2me aux Thessaloniciens, suspectée déjà par Schmidt, sur l'authenticité des Pastorales, rejetées par Eichhorn, enfin sur l'épître aux Éphésiens, sur la 1re de Pierre et sur celle de Jacques. Mais on remarque dans les éditions successives de son ouvrage une tendance de plus en plus affirmative. Ainsi, il se prononce plus nettement en faveur de l'authenticité du quatrième évangile et de la 2e aux Thessaloniciens.

Le troisième ouvrage, important à mentionner, est celui de *Credner*, professeur à Giessen, *Einleitung in das N. T.*, 1836, composé dans un esprit semblable à celui de de Wette. Le plan qu'avait primitivement conçu son auteur n'a pu être complètement exécuté. L'Introduction spéciale qui en forme la première partie, est surtout intéressante par l'abondance avec laquelle sont citées textuellement les sources de l'étude critique. L'auteur défend encore énergiquement l'authenticité de l'évangile de Jean; Matthieu, Marc et les Pastorales ne sont authentiques qu'en partie; l'Apocalypse est attribuée à un autre Jean que l'apôtre. Après la mort de Credner, *Volkmar* a publié son *Histoire du Canon du N. T.*, 1860.

La critique de de Wette fut énergiquement combattue par *Guericke,* professeur à Halle, dans son *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1843. Dans la troisième édition, parue en 1854, cet ouvrage porte le titre de *Neutestamentliche Isagogik ;* l'auteur défend tout le Canon reçu, y compris 2 Pierre.

En 1832, *Néander* publia son *Histoire de la fondation et de la direction de l'Église par les apôtres (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel*, 5e édit., 1862; traduction de Fontanès). Cet ouvrage a fait époque. Outre 2 Pierre, qu'il rejette décidément, et l'Apocalypse, dont il ne peut admettre la composition par l'apôtre Jean, l'auteur n'émet des doutes que relativement à 1 Timothée.

Nous ne faisons que citer l'Introduction de *Neudecker*, 1840, et celle de *Schleiermacher,* publiée après sa mort par Wolde, 1845. L'influence de ce grand théologien dans le domaine critique s'est exercée plutôt de son vivant, par son enseignement oral et par les quelques travaux qu'il a publiés dans des journaux théologiques, que par cet ouvrage posthume. Schleiermacher plaçait la composition des synoptiques, sous leur forme actuelle, vers la fin du Ier siècle. Ses articles sur le témoignage de Papias concernant Matthieu et Marc sont devenus un point de départ dans la tractation de ces livres *(Stud. u. Kritik.*, 1832). Son livre sur les écrits de Luc (1817) est resté sans effet. Il a contesté dans un ouvrage spécial l'authenticité de la 1re à Timothée, et mis en doute celle de la seconde, ainsi que celle de l'épître aux Éphésiens. Il défendit hautement l'authenticité du quatrième évangile. Parmi les épîtres catholiques, il n'admettait comme authentiques que 1 Pierre et 1 Jean.

En 1832, *Schneckenburger*, professeur à Berne, publia

ses *Beitræge zur Einleitung in's N. T.*, remplis d'idées originales. Il fait remonter par une série de raisons bien déduites la composition de l'épître de Jacques jusqu'aux premiers temps de l'Église, avant le concile de Jérusalem. Son écrit sur le but du livre des Actes (1841) n'est pas resté sans influence sur les travaux subséquents relatifs à ce livre.

Enfin, en 1842, parut l'ouvrage de beaucoup le plus important de cette période, celui d'*Édouard Reuss*, professeur à Strasbourg, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.* (6e éd., 1887). Reuss a, comme nous l'avons dit, réalisé le plan conçu par Schmidt et ébauché par Credner, celui de présenter un tableau historique suivi de tous les écrits du N. T., d'après leur ordre de date, et en y joignant ceux des écrits extra-canoniques qui se rattachent de plus près à l'histoire de la formation du Canon. L'esprit de l'ouvrage, d'édition en édition, s'est modifié dans un sens toujours plus sceptique. L'authenticité de Jean, mollement défendue précédemment, est à la fin décidément abandonnée; il en est de même de celle de la 1re épître à Timothée et de l'épître à Tite, ainsi que de celle de la 1re de Pierre. Mais on sent d'un bout à l'autre de cet ouvrage la main du maître qui a élaboré à fond toutes les questions et qui a reconstitué dans son esprit tout le tableau de la littérature apostolique en traits assez précis pour le reproduire d'un jet avec une admirable pénétration. Les autres écrits dans lesquels on peut suivre le travail critique de cet esprit éminent sont l'*Histoire du Canon des Saintes-Écritures dans l'Église chrétienne*, 1863, 2e éd., 1864, et *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, 1875-1881.

A ce moment avait dès longtemps commencé la seconde phase décisive dans la révolution critique inau-

gurée par Semler. En 1835 avait paru la *Vie de Jésus*, de *David Strauss*, qui avait ouvert la lutte si grave, continuée jusqu'à nos jours, autour de la personne du fondateur du christianisme. Strauss ne s'était point occupé spécialement de la composition des documents évangéliques ; il se contentait d'éliminer, comme superfétation mythique, tout élément surnaturel de la vie du Fils de l'homme et de réduire cette apparition à celle d'un pieux et spirituel rabbin. Mais si les documents évangéliques émanaient de témoins ou du moins d'auteurs contemporains de cette vie, comme l'Église l'avait cru dès le commencement, de quel droit mutiler de la sorte l'histoire racontée par eux ? Il y avait là une inconséquence à laquelle la science devait sentir le besoin de remédier.

Ce second acte du drame ne se fit pas longtemps attendre. *Ferdinand-Christian Baur*, professeur à Tubingue, a raconté lui-même, dans son *Histoire de l'Église au XIX^e^ siècle*, comment il en vint à se former un jugement précis sur nos écrits évangéliques, sur leur relation mutuelle et sur leur valeur réelle. Ce fut en étudiant les épîtres de Paul qu'il découvrit le point d'appui au moyen duquel il put appliquer le levier critique à l'investigation des évangiles. Il constata en effet dans ces écrits un fait décisif : l'opposition absolue de principes entre leur auteur et les apôtres primitifs. Ce fait une fois reconnu, surtout au moyen de la 1^re^ aux Corinthiens (1 Cor. I, 12), de l'épître aux Romains (ch. XI), et en particulier de celle aux Galates (ch. II)[1], il ne lui resta plus qu'à pénétrer avec

[1] Ses premiers écrits furent : *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, 1835. *Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, Tüb. Zeitschr.*, 1831 et 1836. *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr.*, 1836. *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845, 2^e^ éd., par Zeller, 1866.

cette clef dans le sanctuaire si longtemps fermé des évangiles et du christianisme primitif. Les douze disciples de Jésus étaient et restèrent Juifs. Il y avait en Jésus deux choses : le fond, c'est-à-dire l'élément moral humain, universel, et la forme juive légale, nationale, dans laquelle Jésus s'est toujours tenu enveloppé. Paul s'empara du premier de ces éléments, et le développa exclusivement, tandis que les Douze s'en tenaient au second et ne surent jamais sortir du particularisme. Le royaume de Dieu se présentait à eux comme l'extension du régime mosaïque aux peuples païens, qui devaient se faire Juifs par la circoncision pour devenir membres du peuple élu et avoir part au salut du Messie. Par conséquent, les disciples de Jésus ne se distinguaient du reste du peuple juif que par la reconnaissance de la dignité messianique de ce Jésus. Juif helléniste, Paul avait dès le moment de sa conversion embrassé du regard un horizon plus vaste. Ayant trouvé le centre de sa vie nouvelle dans la foi au Messie mort pour ses péchés, mort qui était précisément le scandale insurmontable pour le peuple juif, il comprit que ce n'étaient pas eux qui accueilleraient son message, et que c'était aux païens que s'adressait sa mission. Il était d'ailleurs évident que présenté au monde païen sous le couvert de la loi juive, l'Évangile n'y pourrait trouver aucun accès.

Il résolut donc de proclamer le salut par la foi en Jésus, sans loi. De là, entre lui et les apôtres, une opposition très profonde soit dans les principes, soit dans la conduite, et, on peut le dire, deux modes de salut, deux évangiles.

On comprend ainsi la lutte constante du parti des Douze contre l'œuvre de Paul et les efforts incessants de ce parti pour ramener à eux et à la loi les églises fondées par lui. Cette lutte intense entre le paulinisme et le judéo-christianisme dura dans l'Église jusqu'au moment où l'appari-

tion d'un ennemi commun, le gnosticisme du IIe siècle, poussa les deux partis à se rapprocher et à s'entendre. C'est de ce rapprochement réciproque que témoignent la plupart des écrits du N. T., tous ceux qui ne représentent ni le judéo-christianisme primitif, comme l'Apocalypse, ni le paulinisme pur, comme les quatre grandes épîtres (Galates, Corinthiens, Romains). De là toutes les différences qu'on remarque entre nos évangiles canoniques. Celui de Matthieu est essentiellement judéo-chrétien, anti-paulinien; seulement il a été remanié plus tard dans un sens universaliste. L'évangile de Luc, au contraire, était au début foncièrement paulinien, mais il a subi des retouches dans le sens judéo-chrétien. Celui de Marc a été composé dès l'abord dans l'intention de neutraliser le contraste. Ainsi, les trois écrits, au lieu d'être, comme on se le représentait, de naïves narrations historiques, sont bien plutôt des écrits tendencieux, ce qui donne aux différences que l'on remarque entre eux un caractère plus grave. Ces différences ne sont point accidentelles et aussi innocentes que l'on pense; elles sont réfléchies et trahissent des conflits religieux et même parfois personnels très prononcés. De cette manière de voir est procédée une étude des évangiles extraordinairement minutieuse, qui s'est efforcée de découvrir, dans les moindres détails des narrations, des courants d'idées très différents et même opposés.

Les Actes des apôtres, dont le récit ne mérite à peu près aucune créance, s'expliquent par le but de conciliation qui a marqué l'époque postérieure au temps de la lutte ouverte. Ce livre prête tour à tour à Pierre le langage de Paul, à Paul celui de Pierre. Le paulinisme des petites épîtres de Paul et des Pastorales est façonné sur le patron judéo-chrétien; le programme de ces écrits n'est plus la foi seule, mais la foi *et l'amour*. D'autre part, les

épîtres catholiques, celle de Jacques et la 1re de Pierre, présentent un judéo-christianisme élargi sous l'influence de l'esprit paulinien; celle de Pierre trahit même clairement l'intention de concilier l'autorité de Pierre avec celle de Paul. Enfin, l'évangile et la 1re épître de Jean, composés dans la seconde moitié du IIe siècle, élèvent la pensée chrétienne à cette hauteur où s'évanouit l'antique conflit entre les apôtres et où la foi et le commandement se confondent. De là, on voit se dessiner à peu de distance cette grande Église catholique dont l'apparition marquera la fin du IIe siècle[1].

A la suite de l'œuvre de Baur, cinq écrits seulement d'entre les vingt-sept du N. T. restaient debout, comme les colonnes d'un temple écroulé, seuls témoins authentiques de l'âge apostolique. Rien ne montre la puissance intellectuelle et scientifique de cet homme comme la pléïade d'esprits distingués qui se groupèrent autour de lui et qui s'associèrent à son travail pour le développer et à certains égards le corriger. Ce fut d'abord *Schwegler*, qui, avant le maître lui-même, présenta un tableau de la littérature au IIe siècle, dans laquelle il faisait rentrer la plupart des écrits du N. T.[2]; puis *Zeller*, qui, dans un écrit d'une rare sagacité, s'efforça de démontrer le caractère absolument apocryphe des récits contenus dans les

[1] Voir les pages remarquables, admirables en leur genre, dans *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* 3e éd. 1863, p. 46 et suiv.; l'article sur la composition du quatrième évangile dans les *Theologische Jahrbücher,* 1844, cah. 1, 3 et 4, et les ouvrages : *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien,* 1847, et *Das Markus-Evangelium*, 1851. Tout l'immense travail critique de Baur se trouve réuni en un tableau d'ensemble dans le premier de ces ouvrages (1853), dont la 2e éd. a paru l'année de la mort de l'auteur (1860).

[2] *Das nachapostolische Zeitalter,* 1846.

Actes des apôtres[1]; *Köstlin,* qui publia dans les *Theol. Jahrbücher*, 1851, un travail très remarqué sur la *littérature pseudépigraphique* dans l'ancienne Église, dans le but de prouver que le procédé pseudépigraphique auquel Baur attribuait la composition des quatre cinquièmes du N. T., était conforme aux notions et aux procédés littéraires de l'époque. *Volkmar*, professeur à Zurich, prit aussi une part très active aux travaux de l'école, tout en modifiant sur plusieurs points d'une manière sensible les opinions du maître. Baur avait cru pouvoir identifier le Luc primitif, antipode du Matthieu primitif, avec l'évangile de Marcion, écrit ultra-paulinien, dont nous parlent les Pères. Volkmar démontra au contraire que l'évangile de Marcion n'était, comme le disaient déjà les Pères, qu'un Luc remanié et mutilé par cet hérétique, d'après son système[2]. Baur avait mis en tête de la littérature synoptique les deux évangiles opposés de Matthieu et de Luc. Volkmar plaça en tête celui de Marc, auquel il attribua un caractère paulinien; Luc vient en second; Matthieu, qui chez Baur était la racine de toute la littérature synoptique, est le dernier[3]. *Hilgenfeld*, professeur à Iéna, auteur d'une foule de travaux critiques, publiés depuis 1858 dans son journal *Zeitschr. für wissenchaftliche Theologie*, a résumé ses vues dans son grand ouvrage : *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875. Il avait auparavant publié *Der Kanon und die Kritik des N. T.*, 1863. Il prétend atténuer la gravité des résultats de la critique du maître en défendant l'authenticité de la 1re aux Thessaloniciens et des épîtres aux Philippiens et à Philé-

[1] *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung,* 1854.

[2] *Das Evangelium Marcion's*, 1852.

[3] *Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866; *Die Synopsis der Evangelien,* 1869.

mon. Il fait aussi remonter beaucoup plus haut que Baur la composition de nos évangiles, composition que Baur faisait commencer vers 130 et dont Hilgenfeld place le terme final à cette époque. Contrairement à Volkmar, il assigne, comme Baur, à Matthieu la première place, mais contrairement à Baur, à Marc la place intermédiaire entre Matthieu et Luc. Du reste, il maintient, comme tous les précédents, le trait fondamental du système, l'opposition de principes entre Paul et les Douze. *Holsten*, professeur à Heidelberg, qui a longtemps défendu habilement les idées du maître (voir ses deux écrits : *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, 1867, et *Das Evangelium des Paulus dargestellt*, 1880), est maintenant entré dans un ordre d'idées tout nouveau, d'après lequel l'accord aurait existé primitivement entre Pierre et Paul, et le conflit entre le paulinisme et l'évangile judaïsant ne daterait que de la lutte d'Antioche (Gal. II)[1]. Enfin *Lipsius*, de Iéna, sans avoir écrit de grand ouvrage critique, a fait dans ce domaine de sérieux travaux.

Baur, d'après ce que nous avons vu, peut être envisagé comme un *Semlerus redivivus*. D'où vient donc le mouvement d'idées tout nouveau dont il a été l'initiateur? Des deux circonstances suivantes, si je ne me trompe : les idées de Semler étaient simplement jetées; il n'en a point fait un ensemble, comme Baur. Puis Semler se bornait à critiquer, à détruire. Baur s'est imposé la tâche de remplacer par un édifice nouveau et bien lié dans toutes ses parties celui qu'il abattait. Aussi son influence s'est-elle étendue bien au delà de son école proprement dite et de l'Allemagne. En Hollande, *Scholten*, professeur à Leyde, peut être rangé parmi ses disciples. Il a publié plusieurs

[1] *Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien*, 1883. — *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts*, 1885.

travaux critiques, ainsi sur le séjour de Jean en Asie-Mineure (pour le combattre), sur l'évangile de Jean, 1864, sur celui de Luc[1], etc.; enfin en 1881 une *Introduction historique et critique au N. T.* En Angleterre, *Davidson* a publié dans le même sens une *Introduction à l'étude du N. T.*, 1868; et en France, MM. *Réville* et *Renan*, le premier, ses études critiques dans la *Revue des deux mondes*[2]; le second, son *Histoire des origines du christianisme : Vie de Jésus*, 1863; les *Apôtres*, 1866; *Saint Paul*, 1869; l'*Antéchrist*, 1871; les *Évangiles et la seconde génération chrétienne*, 1877; l'*Église chrétienne*, 1879; *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881.

Il est incontestable que le christianisme, tel qu'il a existé jusqu'à cette heure et qu'il domine spirituellement depuis dix-huit siècles l'humanité civilisée, est profondément atteint par cette manière d'envisager le N. T. Non seulement il ne reste plus d'authentique dans ce recueil qu'un cinquième des livres qui le composent; il y a plus : qu'attestent ces cinq livres restants? Une lutte, et quelle lutte? Une lutte de principes à outrance, entre les fondateurs mêmes de l'Église. Le christianisme historique, ce fait moral le plus décisif de toute l'histoire, n'a nullement pour point de départ une révélation d'En-haut; il est le résultat d'un compromis entre deux tendances hostiles, procédant l'une des apôtres de Jésus, Juifs peu éclairés, l'autre d'un nouveau venu qui s'est fait de cette religion une conception personnelle adaptée à sa mission auprès du monde païen. On comprend que tout le mouvement de la science critique ait dès lors tourné autour de ce pivot : la question de l'antagonisme entre Paul et les Douze. La

[1] *Das paulinische Evangelium*, 1881.

[2] Mentionnons aussi son ouvrage remarquable : *Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, 1862.

position de chaque écrivain critique a été en quelque sorte déterminée par son attitude à l'égard de cette découverte de l'auteur du système de Tubingue. Une vive réaction se produisit aussitôt au sein de l'Église et se manifesta dans de nombreux ouvrages théologiques.

Deux jeunes savants mirent les premiers la main à l'œuvre pour combattre Baur. L'un, professeur à Erlangen, puis à Zurich, *Ebrard*, dans sa *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, 1842; l'autre, *H. Thiersch*, professeur à Erlangen, puis à Marbourg, dans son *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, 1845. Ce dernier écrit, dans lequel on reconnaissait un esprit nourri de la littérature patristique, irrita Baur au point qu'il se laissa aller à répondre dans une brochure qui ressemblait plutôt à une dénonciation qu'à une sérieuse discussion théologique [1]. La réponse de Thiersch fut aussi digne que solide [2].

Thiersch a écrit encore *Die Kirche im apostolischen Zeitalter* (1852, 3e éd., 1879), ouvrage dans lequel il traite brièvement, d'une manière originale, parfois assez aventureuse, de tous les écrits du N. T. En accord avec l'église irvingienne dont il était devenu membre, il a développé l'idée d'une chute de l'Église, après la disparition des apôtres. Il attribue au dernier d'entre eux, saint Jean, la formation du Canon. Les antilégomènes n'y étaient pas compris. C'est la raison de la difficulté avec laquelle ils ont été introduits plus tard dans le recueil déjà formé.

Au nombre des hommes qui ont contribué à abattre l'influence de l'école de Tubingue en Allemagne, il faut

[1] *Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. Thiersch, zur Karakteristik der neuesten Theologie*, 1846.

[2] Dans l'opuscule : *Einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften*, 1846.

citer surtout *Albert Ritschl*, professeur à Göttingue, qui avait publié son premier ouvrage comme disciple de cette école : *Entstehung der alt-katholischen Kirche*, 1850. Dans la 2e édition de ce même ouvrage (1857), il se sépara complètement du point de vue de Baur, et démontra la nécessité de reconnaître antérieurement à l'antagonisme du judéo-christianisme légal et du paulinisme, un Évangile primitif, celui de Christ et des apôtres, comme point de départ commun des deux principes en lutte. La personne de Jésus se trouve ainsi relevée à la hauteur dominante, d'où le système de Baur la faisait descendre. L'Église catholique de la fin du IIe siècle n'est plus la fille d'un judéo-christianisme légal mitigé par l'acceptation de quelques éléments pauliniens; c'est la prolongation du paulinisme, héritier légitime du christianisme de Jésus, mais qui, dans le cours des deux premiers siècles, a déjà perdu en partie sa force et sa saveur première. On comprend qu'à ce point de vue les écrits du N. T. peuvent être réintégrés dans leur situation naturelle, d'où Baur les avait violemment fait sortir.

Dès 1849, *Ewald* a consacré sa publication annuelle des *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft* à combattre avec toutes les ressources de son érudition et de sa haute intelligence le système critique de Baur. Après avoir publié de nombreux écrits sur les évangiles et d'autres livres du N. T., il a résumé ses travaux dans son livre : *Die Bücher des Neuen Bunds übersetzt und erklärt*, 1870-72.

Meyer, dans ses *Commentaires*, dont la publication a commencé en 1832, s'est rattaché sur divers points de critique aux travaux d'Ewald.

Hofmann, professeur à Erlangen, a mis toute sa science et son originalité d'esprit au service de la défense du Canon reçu, y compris même la 2e de Pierre; il défend aussi

la composition de l'épître aux Hébreux par saint Paul. Il envisage le Canon comme l'organisme dans lequel s'est déployé le germe de vie déposé ici-bas par l'apparition du Christ. Il y voit le viatique accordé à l'Église pour soutenir sa force vitale jusqu'à sa victoire finale. Après ses articles : *Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift*, dans le Journal d'Erlangen, 1854, il a commencé en 1862 la publication de son ouvrage capital : *Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, qu'il a continué jusqu'à sa mort, et auquel manquent encore (après les suppléments posthumes, publiés par Volck) Matthieu, Marc, Jean, les Actes, et les épîtres johanniques. Ce grand ouvrage a été clos par la publication d'un résumé, tiré de ses cours et manuscrits, publié par Volck sous le titre : *Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften*, 1881. Joignons à Hofmann ses deux disciples, *Luthardt*, professeur à Leipzig, qui a vaillamment défendu les écrits de Jean[1], et *Grau*, professeur à Königsberg[2], qui compare la composition des écrits du N. T. au grain de blé dans la parabole de Marc, poussant d'abord l'herbe verte (synoptiques et Actes), puis l'épi (les épîtres), enfin le grain tout formé dans l'épi (l'épître aux Hébreux, l'Apocalypse et l'évangile de Jean).

L'une des œuvres les plus solides qui aient été publiées depuis les travaux de Baur, est l'*Introduction au N. T.* de *Bleek*. Elle a paru après sa mort, d'abord par les soins de son fils, en 1862, puis par ceux de Mangold, professeur à Bonn (4e éd., 1886); outre cela, les *Beiträge zur Evangelien-Kritik*, publiés par Bleek lui-même en 1846. De tous les ouvrages dirigés contre le système de Baur, ce dernier est un de ceux qui lui a porté les coups les plus

[1] *Der johanneische Ursprung des IVten Evangeliums*, 1874.
[2] *Entwickelungsgesch. des neutestamentl. Schriftthums*, 1871.

sensibles. Comme de Wette, Bleek est un esprit absolument dominé par l'amour de la vérité, qui a su réunir le respect de la tradition à une grande indépendance de jugement. *Mangold* a joint au texte de Bleek des notes fort instructives qui tiennent le lecteur au courant de tout le travail critique accompli dès lors. Elles le combattent le plus souvent, en partant d'un point de vue beaucoup plus rapproché de celui de Baur.

Lechler, surintendant à Leipzig, a combattu l'école de Tubingue et opposé à sa construction artificielle du christianisme primitif celle qui ressort naturellement du N. T. accepté dans son ensemble. De tout le Canon, il ne rejette que la 2me de Pierre[1].

Westcott, évêque de Durham, a publié deux ouvrages importants, l'un sur l'histoire du Canon pendant les quatre premiers siècles, l'autre devant servir d'introduction à l'étude des évangiles[2]. A ces travaux d'une érudition solide et d'une piété profonde, il faut joindre encore de nombreux écrits d'introduction que nous ne pouvons tous énumérer, mais parmi lesquels se distinguent ceux de *Horne*[3], de *Dixon*[4], et de *Salmon*[5].

De l'Église catholique aussi sont sortis des défenseurs du Canon reçu; ainsi en France, *Glaire : Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. T.*, 1843, 3e éd.

[1] *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 1855, 3e éd., 1885.

[2] *General survey of the history of the Canon of the New Testament during the first fourth Centuries*, 1855, 5e éd. 1881 ; et : *Introduction to the study of the Gospels*, 1860, 6e éd. 1882.

[3] *An Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scripture*, 1818, 9e éd. 1846.

[4] *General introduction to the sacred Scriptures*, 1852.

[5] *A historical introduction to the study of the Books of the New Testament*, 1885, 2e éd., 1889.

1862, et *Gilly : Précis d'introduction générale et particulière à l'Ecriture sainte*, 1867. En Allemagne, parmi les ouvrages sortis de l'Église catholique, nous ne nommerons que ceux d'*Adalbert Maier*[1], de *Reithmayr*[2], de *Langen*[3] et de *Haneberg*[4]. Mentionnons enfin, d'après Holtzmann, l'Introduction de l'écrivain grec *Nicolas Damalas*, qui a travaillé son livre d'après celui de Bleek[5].

Il semblait qu'avec l'école de Baur l'œuvre de la dissolution du Canon fût arrivée à son terme, car de tout le N. T. il ne restait plus que les monuments du conflit qui devait avoir régné entre les fondateurs de l'Église. Mais ce reste était encore trop; il devait disparaître pour faire place au vide complet. Une nouvelle école enseigne aujourd'hui que les quatre grandes épîtres de Paul elles-mêmes, dont Baur avait maintenu l'authenticité, n'ont été composées qu'au IIe siècle.

Déjà *Bruno Bauer*, après avoir fait dans sa *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 1841, de la personne de Jésus la création poétique de l'auteur du second évangile, avait essayé dans sa *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850-1852, de se défaire de toutes les épîtres de Paul. Il le fallait bien à son point de vue; car elles renfermaient les plus anciens témoignages sur la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Le professeur *Loman*, à Amsterdam, a sauvé l'hypothèse de Bruno Bauer de l'oubli complet où elle menaçait de tomber. Il refuse aussi

[1] *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 1852.

[2] *Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes*, 1852.

[3] *Grundriss der Einleitung in die Bücher des N. T.*, 1868, 2e éd., 1873.

[4] *Geschichte der biblischen Offenbarung, als Einleitung in das A. und N. T.*, 1850 ; 4e éd., 1876.

[5] Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν καινὴν διαθήκην, 1876.

toute réalité au personnage de Jésus, dont il fait une figure purement idéale. Il estime qu'entre le moment où le christianisme a paru sur la scène sous sa forme judaïque primitive et celui où il apparaît spiritualisé et dégagé de toute enveloppe légale dans les épîtres de Paul, doit s'être passé un temps plus long que celui dont on pourrait disposer, si ces lettres étaient réellement du Ier siècle. Voir ses *Quæstiones Paulinæ*, 1882.

Cette voie est celle que suit à cette heure, au moins pour les épîtres de Paul, *R. Steck*, professeur à Berne [1]. Prenant à certains égards l'antipode des thèses de Baur, il pense que le Paul véritable se trouve beaucoup moins infidèlement présenté dans les Actes des apôtres que dans les épîtres qui lui sont attribuées. L'apôtre des Gentils a vécu en bon accord avec Pierre, comme le disent les Actes; et le conflit qui doit avoir existé entre eux d'après les grandes épîtres n'est qu'une invention de ceux qui ont composé celles-ci à Rome au IIe siècle. Dans quelle intention cette fabrication a-t-elle eu lieu? Il y avait à Rome un groupe d'esprits voués à la philosophie grecque, qui ne pouvaient souffrir les formes judaïques sous lesquelles l'Évangile était présenté au monde dans la prédication palestinienne. S'étant élevés eux-mêmes à une vue toute spirituelle de la personne du Christ et de son œuvre, ils rompirent ouvertement avec la conception judaïsante venue d'Orient et la combattirent dans une série d'écrits auxquels ils cherchèrent à donner plus d'autorité en les publiant sous le nom de Paul; et cela d'abord sous une forme plus douce, dans l'épître aux Romains, avec une violence croissante dans les épîtres aux Corinthiens, et enfin sur le ton le plus virulent dans celle aux Galates. —

[1] *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, 1888.

On se souvient que dans l'école de Tubingue on dénigrait les Actes pour glorifier les épîtres; et voici maintenant que M. Steck réhabilite jusqu'à un certain point les Actes pour réduire les épîtres au rôle de simples pamphlets. Ne peut-on pas se demander si l'on est réellement en face d'une œuvre sérieuse et si le désir de faire du nouveau n'est pas pour quelque chose dans cette construction critique? On doit du moins supposer que ce sera la dernière en ce genre. Quel pas nouveau y aurait-il à faire dans cette direction? Du N. T. il ne reste absolument rien.

Ce long et immense travail critique qui s'est accompli dans l'Église, se trouve résumé dans quatre grands ouvrages qui ont paru récemment et qui sont autant de monuments de la puissance scientifique de la théologie allemande.

Weizsœcker, professeur à Tubingue, qui, en 1864, avait publié un ouvrage très remarquable sur les évangiles [1], le fit suivre de divers travaux sur les épîtres, dont celui sur la lettre aux Romains a exercé sur la critique de cet écrit une influence marquée. Enfin il a publié récemment le livre intitulé : *Das apostolische Zeitalter der christlischen Kirche*, 1886. On ne peut méconnaître que ce savant s'est rapproché considérablement et sur plusieurs points essentiels des vues de l'école de Tubingue. Sa manière de juger le livre des Actes dépasse même en scepticisme, semble-t-il, celle de cette école. Néanmoins cet ouvrage abonde en aperçus fins et originaux.

A la suite d'une série innombrable de travaux s'étendant à toutes les parties de la science critique, parmi lesquels nous citons particulièrement les livres sur les évangiles synoptiques (1863), sur les épîtres aux Éphésiens et

[1] *Untersuchungen über die evangelische Geschichte.*

aux Colossiens et sur les Pastorales[1], *Holtzmann*, professeur à Strasbourg, a publié un ouvrage complet d'introduction : *Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in das N. T.*, 1885, 2e éd. 1886. L'auteur a certainement l'intention d'exposer avec la plus grande impartialité les opinions opposées aux siennes. Mais il ne me paraît pas toujours réussir dans l'exécution de ce dessein. Le parti pris, inspiré par une sympathie prononcée en faveur des résultats les plus avancés de la critique actuelle, se fait constamment sentir.

Nous possédons un ouvrage magistral sorti de la plume de *Bernhard Weiss*, professeur à Berlin : *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, 1886, 2e éd. 1889. Ce savant avait publié précédemment plusieurs travaux critiques très marquants, ainsi sur les épîtres de Pierre, sur les évangiles synoptiques[2], puis de nouvelles éditions des commentaires de Meyer, parmi lesquelles trois travaux exégétiques hors ligne sur l'*évangile de Jean*, 1880; sur l'*épître aux Romains*, 1881 (dernière édition, 1891), et sur les *épîtres pastorales*, 1886. Il a réuni tous les résultats critiques de ces grands travaux, dont rien surpasse l'exactitude et la solidité, dans son ouvrage d'Introduction. Il soutient l'authenticité du quatrième évangile, ainsi que celle des treize épîtres de Paul, défendant savamment celle des Pastorales. Il maintient l'explication originale donnée par lui précédemment de la relation entre les trois synoptiques. Il assigne à la 1re de Pierre une date de beaucoup antérieure à celle que l'on admet ordinairement, la plaçant

[1] *Die synoptischen Evangelien*, 1863. — *Kritik der Epheser- und Colosserbriefe*, 1872. — *Die Pastoralbriefe*, 1880.

[2] *Petrinischer Lehrbegriff*, 1855. — *Das Markus-Evangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872. — *Das Matthæus-Evangelium und seine Lukas-Parallelen*, 1876.

même avant les épîtres de Paul; il envisage comme encore ouverte la question de la 2me de Pierre. Il vient enfin de publier un ouvrage d'une exactitude minutieuse sur le texte de l'Apocalypse [1]. Ce théologien représente de la manière la plus remarquable l'harmonie de la foi évangélique avec l'indépendance de l'étude théologique.

Un quatrième ouvrage, portant sur tout l'ensemble du N. T., est celui de *Pfleiderer*, professeur à Berlin : *Das Urchristenthum*, 1887. Toutes les questions critiques y sont traitées avec une admirable clarté. Mais l'auteur est dominé, plus complètement encore que Weizsæcker, par le point de vue de l'école de Tubingue. Cependant il présente une construction différente et originale, mais assez compliquée, du développement de l'Église primitive.

Mentionnons encore l'ouvrage de *Gess : Christi Person und Werk* [2]. Avant de dégager le contenu du témoignage de Christ et des apôtres de chacun des livres du N. T., l'auteur traite avec un bon sens pénétrant les questions critiques qui le concernent. Puis l'écrit de *Schlatter*, professeur à Greifswald : *Einleitung in die Bibel*, 1889, dans lequel l'auteur s'est proposé de mettre les laïques instruits au fait des résultats du travail critique accompli de nos jours sur l'Écriture sainte. Connaissance approfondie de l'état de choses, grande liberté scientifique, foi vivante aux faits du salut, telles sont les qualités qui distinguent ce court manuel d'Introduction. Nous pouvons dire exactement la même chose de l'ouvrage anglais publié dans le même but : *An Introduction to the New Testament*, de *Marcus Dods*, professeur à Edimbourg, 1890.

Depuis les publications de *Holtzmann* et de *Weiss*, l'histoire de la formation du Canon a été traitée d'une

[1] *Die Johannes-Apocalypse*, 1891.

[2] *Christi Zeugniss*, 1870; *Das apostolische Zeugniss*, 1879.

manière spéciale, en deux sens opposés, par *Théodore Zahn : Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1889 et 1890, et *A. Harnack : Das Neue Testament um das Jahr 200*, 1889, savante et intéressante discussion dans laquelle Zahn défend l'existence d'un recueil d'écrits apostoliques commun aux différentes églises de la première moitié du IIe siècle, antérieurement au montanisme, tandis que Harnack ne constate l'existence d'un tel recueil qu'à la suite des crises gnostique et montaniste, et la fait coïncider avec l'apparition de la grande Église catholique à la fin du IIe siècle.

Si nous omettons dans cette revue du travail critique ce qui se rapporte aux études récentes sur le texte du N. T., c'est que ces travaux sont d'une nature très spéciale et trouveront leur place dans l'histoire du texte écrit et imprimé, qui appartient à l'Introduction générale.

L'histoire aboutit naturellement à la statistique, qui en est comme le couronnement. Nous terminerons donc cette revue rapide du travail accompli dans le cours des siècles par un coup d'œil d'ensemble sur l'état présent des choses.

On peut le comparer à celui que l'on observe d'ordinaire dans les grandes assemblées politiques. On voit généralement s'y dessiner trois ou même quatre partis : une droite dominée par l'instinct conservateur, une gauche poussée par l'esprit d'innovation et, entre ces deux extrêmes, un centre ou plutôt deux centres, chez lesquels ces deux tendances s'unissent et se balancent, mais dans des proportions différentes, celle de la conservation l'emportant dans le centre droit, celle du changement, du progrès réel ou apparent, dans le centre gauche. Le parlement critique actuel présente un spectacle analogue.

La grande ligne de démarcation qui sépare ici la gau

che et la droite, provient de la solution que l'on donne à la question du surnaturel, sous la forme du miracle et sous celle de la révélation.

Ceux qui rejettent *a priori* cet élément sont dores et déjà, indépendamment de toute investigation critique, obligés de repousser comme légendaire ou fictif tout récit qui ne peut s'expliquer par les lois qui régissent le cours ordinaire de la nature et le développement spontané de l'histoire; tandis que ceux qui n'ont pas à cet égard de parti pris, qui admettent la possibilité d'une communication de l'Esprit divin à l'esprit de l'homme et d'une intervention de la puissance divine dans le cours des choses terrestres, comme deux conséquences nécessaires de l'existence d'un Créateur intelligent et libre, ceux-là se réservent le droit d'examiner, au moyen de la critique historique, les récits qui renferment de pareils faits et de ne pas les repousser pourvu qu'ils se présentent avec des garanties d'authenticité suffisantes.

A la gauche proprement dite appartiennent les théologiens qui, dans leur négation de l'élément surnaturel, partent plutôt du point de vue moniste, c'est-à-dire identifiant plus ou moins Dieu avec l'univers. Il va sans dire que par là je ne veux rien affirmer sur les convictions intimes des savants qui composent ce groupe. Je pars seulement du fait qu'à son origine et par ses fondateurs ce système a été l'application au christianisme des principes panthéistiques de l'école de Hegel. Nous nommerons ici, à la suite de Strauss et de Baur, Hausrath, Holsten, Volkmar, Keim, Hilgenfeld, Zeller, Scherer, Renan, Davidson, Pfleiderer, l'auteur de la *Supernatural Religion*, Lang, Scholten, Loman, Steck; faut-il dire aussi Weizsæcker et Holtzmann? Par les résultats critiques ils appartiennent certainement au groupe des auteurs précédents.

Le centre gauche comprend des auteurs qui se rattachent plutôt au système de Kant. L'histoire de l'humanité leur apparaît comme le développement naturel des germes de vérité et de moralité qui ont été déposés dans l'homme par un être supérieur, celui-ci se bornant à diriger et à activer le mouvement de l'humanité dans le sens du progrès constant. C'est dans ce groupe que nous placerions Eichhorn, Schleiermacher, de Wette, Ewald, Reuss, Hase, Bunsen, Mangold. Nous hésitons à l'égard de Schleiermacher et de Reuss; à l'égard de Reuss, en raison de ses expressions indécises sur la résurrection de Jésus; à l'égard de Schleiermacher, en considérant le caractère surnaturel qu'il paraît attribuer à la naissance de Jésus-Christ.

Les critiques de la droite et du centre droit partent les uns et les autres du point de vue franchement théiste. Le Dieu libre, qui a créé l'humanité libre, peut aussi agir sur elle pour la conduire à la destination pour laquelle il l'a créée. Rien ne l'empêche de travailler à son éducation, et même à son salut, si cela devient nécessaire. L'histoire seule peut prononcer sur la question de savoir si Dieu intervient réellement et manifeste ici-bas sa libre puissance. Or, dans la conviction des théologiens de ces deux groupes, l'histoire a prononcé. Il y a une œuvre de salut que Dieu exécute ici-bas; il y a aussi une révélation graduelle de ce salut, d'abord envers ceux qui en sont les instruments, puis en faveur de ceux qui en doivent être les objets. L'Ecriture seule contient cette révélation; elle est donc l'agent indispensable de cette œuvre au sein de l'humanité. Voici seulement ce qui distingue en deux groupes les théologiens qui partagent ce point de vue.

Ceux de la droite proprement dite accordent une plus grande autorité à la tradition ecclésiastique à l'égard du

Canon et mettent leur travail critique au service de la défense du recueil admis. Ce sont en premier lieu, tout naturellement, les théologiens catholiques : Hug, Glaire, Schanz, par ex.; puis parmi les protestants : Keil, Hofmann, Lange, Thiersch, Guericke, Horne, Salmon, Gaussen, Bonnet.

Ceux qui forment le centre droit, accordent sans doute à la tradition ecclésiastique une valeur considérable, mais ils subordonnent franchement les données fournies par la tradition aux résultats de la critique interne. Nous réunissons dans ce nombre, malgré toutes les nuances qui les distinguent : Bleek, Néander, Meyer, Schaff, Lechler, Weiss, Beyschlag, Pressensé, Lightfoot, Westcott (ou bien ces deux devraient-ils être placés dans le groupe précédent?); Hofstede de Groot, Oosterzee, etc.

Il va sans dire qu'une pareille classification n'échappera pas sur bien des points au reproche d'arbitraire. Son unique but est de mettre le lecteur à même de connaître d'une manière générale le point de vue des auteurs que nous citerons; car, dans bien des cas, c'est là un élément important pour apprécier exactement la valeur des jugements critiques portés par eux.

§ 6.

Plan de l'Introduction particulière.

Ayant renoncé à la prétention d'offrir à nos lecteurs une histoire suivie de la littérature apostolique et postapostolique, il semble que nous n'ayons d'autre ordre à suivre que le rang occupé par les livres sacrés dans le Canon lui-même. Mais cet ordre a un caractère très accidentel et il est loin d'avoir été toujours le même. Rien en effet ne varie davantage que l'ordre de ces livres dans les anciens

documents. Le groupe des évangiles y est toujours en tête; mais l'évangile de Jean est souvent placé le second, et celui de Luc le quatrième. Les Actes sont placés tantôt immédiatement après les évangiles, tantôt avec l'Apocalypse à la fin du Canon. Quant aux lettres, les épîtres catholiques se trouvent le plus souvent, dans les anciens manuscrits grecs, avant celles de Paul, tandis qu'en Occident celles de Paul suivent le groupe des évangiles et des Actes. L'épître aux Hébreux a occupé parmi les lettres de Paul des places très diverses.

L'ordre des livres dans le Canon ne s'impose donc en aucune manière. Et comme il est presque universellement admis à cette heure que les plus anciens monuments de la littérature chrétienne qui nous aient été conservés, sont les épîtres de Paul, nous croyons ne pas obéir à une inclination particulière en commençant, comme l'a fait *Schleiermacher* et comme le font maintenant plusieurs auteurs (*Holtzmann*, *Weiss*, etc.), par ce groupe d'écrits. Nous bénéficierons ainsi en quelque mesure des avantages que peut présenter la méthode historique.

Le groupe des évangiles et des Actes suivra naturellement, car les dernières des épîtres de Paul sont contemporaines de l'époque où a commencé l'historiographie évangélique. Ce sera le sujet de notre second volume.

Le groupe des épîtres catholiques, de l'épître aux Hébreux et de l'Apocalypse, qui n'est que comme un appendice des deux premiers, sera traité dans le troisième volume, qui doit terminer la première partie de notre ouvrage, l'Introduction particulière.

L'accord sur l'ordre chronologique à assigner aux différents groupes des épîtres de Paul est également assez bien établi pour que nous puissions sans inconvénients le supposer admis et nous y conformer. Ces écrits appartenant

à la vie d'un seul et même homme, tout autre ordre nous condamnerait au double inconvénient des retours en arrière et des répétitions.

Nous commencerons par un coup d'œil sur la vie de l'apôtre jusqu'au moment où il écrivit ses premières épîtres. Après cela nous le suivrons dans le cours de son œuvre apostolique, en nous arrêtant à l'étude de chaque épître. Cette marche diffère de la marche historique de *Reuss* en ce que la narration ne forme point le tissu de l'ouvrage, mais uniquement le fil qui relie entr'elles les différentes parties du travail critique.

Quant à la méthode de *Reuss*, *Hilgenfeld* et autres, de traiter les écrits patristiques pêle-mêle avec les livres canoniques, c'est là une conséquence de la marche historique par laquelle est faussée, me semble-t-il, la vraie notion de la science critique. L'étude, assurément indispensable, de ces écrits me paraît avoir sa place dans l'Introduction générale, et devoir servir de préambule à l'Histoire de la formation du Canon; car celle-ci suppose à chaque pas la connaissance de la littérature chrétienne postérieure au temps des apôtres.

Schleiermacher pensait[1] que le but de l'Introduction particulière est de transporter le lecteur actuel dans la position des lecteurs primitifs, de sorte que par l'artifice de la science il puisse comprendre chaque livre aussi facilement et complètement que ces derniers, qui étaient naturellement au fait de toutes les circonstances auxquelles il se rapportait. C'est un bel idéal. Nous croyons cependant devoir nous en proposer un plus élevé encore : nous voudrions transporter à chaque fois le lecteur dans l'esprit

[1] *Einleitung*, p. 6.

même de l'auteur au moment où son œuvre allait en sortir, comme le métal en fusion sort du fourneau pour se verser dans le moule où il doit prendre la forme voulue. Il est clair que le but ainsi compris renferme celui qu'indiquait Schleiermacher, puisque l'un des éléments essentiels dont l'auteur a dû constamment tenir compte dans la méditation qui a précédé la composition de son écrit, était la position et l'état moral des lecteurs auxquels il le destinait. Il portait en lui, d'un côté, l'ensemble de la situation qui provoquait son écrit, de l'autre, l'ensemble de la vérité évangélique dont il devait appliquer un certain côté aux besoins de cette situation. Être initié à sa pensée, ce sera donc avoir la clef de son œuvre.

LES ÉPITRES DE PAUL

On a dit de saint Paul que c'est « l'homme qui a exercé la plus grande influence sur l'histoire du monde »[1]. Cette appréciation ne me paraît point exagérée. Le rôle de Paul, dans le développement du règne de Dieu, a été le pendant de celui du Père des croyants. Par l'appel du patriarche Abraham, Dieu avait rompu l'unité primitive du genre humain et introduit dans l'histoire du monde le dualisme résultant du particularisme théocratique; par l'apôtre Paul, Dieu a mis fin au particularisme pour élever l'humanité à l'universalisme du salut, infiniment supérieur à celui de l'unité primordiale naturelle.

Avant d'étudier les écrits de cet homme exceptionnel, il importe de jeter un coup d'œil sur la portion de sa vie qui a précédé la composition de ses lettres. En dehors de ces épîtres elles-mêmes, nous ne possédons pour cela d'autre source d'information que le livre des Actes. Nous savons combien les narrations de ce livre sont suspectées à cette heure. Mais nous savons aussi que sur six cas dans lesquels la narration des Actes se trouve en contact avec des faits de l'histoire profane (d'après Suétone, Tacite, Pline, Sénèque), sur huit où nous pouvons la contrôler au moyen de l'histoire juive de cette époque (Josèphe, le Talmud),

[1] Schaff, *History of the christ. Church*, I, p. 286

sur douze où elle touche à des faits de l'histoire de Paul mentionnés dans ses épîtres, en tout vingt-six cas, sauf une seule exception sur laquelle il y a lieu de discuter [1], le récit des Actes subit honorablement l'épreuve de cette triple comparaison. Et, s'il en est ainsi pour un grand nombre de ces faits dont le narrateur était séparé par une distance plus ou moins considérable de temps et de lieux, quelle plus grande confiance ne pouvons-nous pas avoir en lui quand son récit repose en grande partie sur le journal d'un collaborateur de l'apôtre et que, selon toute vraisemblance, ce collaborateur n'est autre que l'auteur lui-même? D'ailleurs nous n'accepterons pas aveuglément les données des Actes; nous les discuterons chaque fois qu'elles seront de nature à éveiller quelque soupçon [2].

[1] Act. V, 36 (Theudas).

[2] Les ouvrages principaux à consulter me paraissent être (outre les Introductions, les Dictionnaires et Encyclopédies, divers écrits sur le siècle apostolique et quelques livres anciens, sur lesquels voir Credner, *Einleitung*, § 109) les suivants : Paley, *Horæ paulinæ*, 1790; Hemsen, *der Apostel Paulus*, 1830; Schrader, *der Apostel Paulus*, 1832; Néander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christ. Kirche durch die Apostel*, 4e éd. 1847; Baur, *Paulus der Apostel Jesu Christi*, 2me éd. 1866; Renan, *les Apôtres*, 1866, et *Saint Paul*, 1869; Hausrath, *der Apostel Paulus*, 2me éd. 1862; Krenkel, *der Apostel der Heiden*, 1869; Bungener, *Saint Paul, sa vie, son œuvre et ses épîtres*, 1867; Farrar, *The life and work of sanct Paul*, 1879; Sabatier, *l'Apôtre Paul*, 2me éd. 1881; Pfleiderer, *Paulinismus*, 2me éd. 1890, et *Urchristenthum*, 1887; Weizsæcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1886; de Pressensé, *Siècle apostolique*, 1888. — Pour la chronologie, comp. spécialement Wurm, *Tübinger theol. Zeitschr.*, 1833; Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, 1833; Wieseler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, 1848, et Herzog's *Real-Encyclopedie*, t. XXI; Holtzmann, *Judenthum und Christenthum*, 1867.

LA VIE DE PAUL JUSQU'A SES PREMIÈRES ÉPITRES

I

Paul avant sa conversion.

La ville de Tarse, en Cilicie, dans laquelle naquit l'apôtre[1], était à cette époque l'un des centres de culture les plus brillants du monde grec. Pour la vie littéraire et pour les institutions scientifiques, Tarse rivalisait avec Athènes et Alexandrie[2].

Nous ne savons depuis quand et à quelle occasion la famille de Paul s'était établie dans cette ville. *Jérôme* a prétendu qu'elle était originaire du bourg de Giscala en Judée (pour Galilée) et que ce fut après la naissance de Paul qu'elle émigra en Cilicie à la suite de la ruine de cette cité par les Romains[3]. Mais Giscala ne fut prise qu'en 67[4], soixante ans au moins après la naissance de l'apôtre et probable-

[1] Act. IX, 11; XXI, 39; XXII, 3 : « Je suis juif, né à Tarse en Cilicie. »

[2] Paul dit lui-même Act. XXI, 39 : Οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. Xénophon, *Anab.* I, 2, 23 : « Ville grande et prospère ». Comp. aussi Strabon, XIV, 4, 5 (le zèle des Tarsiens pour la philosophie et toute espèce de culture).

[3] *De Vir. illustr.* au mot Paulus: « quo (Giscalâ) a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum, urbem Ciliciae, commigravit »; et *ad Philem.* v. 23.

[4] Josèphe, *Bell. jud.* V, 2, 5.

ment l'année de sa mort. Il y a là une erreur si colossale qu'on ne sait comment se l'expliquer. Faudrait-il supposer une prise de cette ville par les Romains qui aurait précédé la guerre proprement dite et dont l'histoire n'aurait fait aucune mention ? Une telle supposition n'est guère admissible. Le fond de vérité qui a motivé cette indication, se réduit sans doute à ce fait que la famille de Paul était originaire de cette ville de Galilée, nommée aujourd'hui El-Jisch.

Si au moment de sa conversion Paul était déjà âgé de trente ans au moins, comme nous le constaterons plus tard, et si cet événement a eu lieu vers l'an 36 ou 37 de notre ère, ainsi que cela est probable, nous sommes amenés à fixer à l'an 7 de notre ère environ la date de sa naissance, lorsque Jésus, âgé de 10 à 11 ans, travaillait encore avec son père dans l'atelier de Nazareth.

Au jour de sa circoncision l'enfant reçut le nom de Saul ou Saül, qui signifie *le désiré*. Peut-être cette naissance avait-elle été l'objet d'une longue attente. Mais peut-être aussi ce nom provenait-il de celui du premier roi d'Israël, qui était de la tribu à laquelle appartenait la famille de Saul[1]. Comme les Israélites vivant en pays païen ajoutaient volontiers à leur nom juif un nom grec ou romain et choisissaient généralement celui qui pour le son se rapprochait le plus de celui-là (ainsi un juif appelé Jésus, Dosthaï, devenait un Jason, un Dosithée, etc.), il est probable que le nom de Paulus lui fut donné comme transformation latine de son nom hébreu. On a voulu trouver dans ce nom une allusion à son apparence chétive (παῦλος, μικρός, le petit, le faible), ou bien un hommage rendu au proconsul Serge Paul, gouverneur de Chypre (Act. XIII,

[1] Rom. XI; 1 Phil. III, 5 (ἐκ φυλῆς Βενιαμίν).

7). C'est en effet au moment de la conversion de ce magistrat que commence dans les Actes l'emploi du nom de Paul. Mais Paul n'était pas un courtisan, et il est plus probable que ce nom commence à lui être donné à ce moment du récit parce que c'est alors que s'ouvre réellement pour lui la carrière d'apôtre des Gentils.

La famille de Paul possédait un droit qui à cette époque était considéré comme une sorte de dignité, celui de citoyen romain. C'est absolument sans raison que *Zeller*, *Overbeck*, *Renan*, etc., ont suspecté cette donnée des Actes; c'est à elle que se rattache l'appel si décisif de l'apôtre au tribunal impérial, et par là même son voyage et son séjour à Rome [1]. L'histoire présente à cette époque beaucoup d'exemples de Juifs dotés de la bourgeoisie romaine, surtout parmi les Juifs d'Asie-Mineure, spécialement chez ceux d'Éphèse, de Sardes, de Tarse, etc. [2]

Dès sa première éducation Paul fut placé sous la domination du pharisaïsme auquel sa famille était attachée de père en fils [3]. Jusqu'à quel point, au sein d'une telle famille,

[1] Act. XVI, 37; XXII, 25. 28.

[2] Josèphe, *Antiq.* XIV, 10, 13-19, plusieurs fois : πολίτας Ῥωμαίων Ἰουδαίους ou Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι (dans la bouche de magistrats romains). Je trouve sur ce sujet une notice intéressante dans Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, I, p. 136. Dans la guerre de Brutus et Cassius contre Auguste et Antoine, Tarse, ayant pris parti pour ces derniers, se vit à un certain moment forcée d'ouvrir ses portes à Cassius. Celui-ci, pour se venger, vendit en esclavage un grand nombre des habitants de la ville. Mais ceux qui arrivèrent à Rome, furent affranchis après la victoire d'Auguste et purent rentrer dans leurs foyers avec le titre de citoyens romains. Parmi les Tarsiens rapatriés se trouvaient sans doute aussi un certain nombre de familles juives (App. *Bell. civ.* IV, 64; V, 7). Le même auteur va plus loin encore et suppose que le nom romain de *Paulus* provenait dans la famille de Paul de l'illustre famille romaine de ce nom qui aurait affranchi le père de l'enfant.

[3] Act. XXIII, 6 : ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίων.

put-il recevoir, durant les premières années de sa vie, l'influence de la culture grecque environnante? Nous l'ignorons. Il est probable que l'effet produit sur l'âme du jeune pharisien par le polythéisme tarsien ne fut pas celui de l'attrait, mais au contraire celui d'une répulsion profonde. Le levain d'idolâtrie qui pénétrait toute la vie grecque, devait inspirer le dégoût à son jeune cœur, aussi bien que plus tard le spectacle du polythéisme athénien, malgré ses beautés artistiques. Néanmoins il n'est pas possible qu'une âme aussi ouverte que la sienne ait été entièrement insensible aux charmes de l'esprit et de l'art grecs et que ce milieu ne l'ait pas jusqu'à un certain point préparé à sa mission future, mieux que ne l'eût fait un entourage strictement judaïque.

C'était en général à l'âge de douze ans que le jeune Israélite commençait à être soumis à l'observation de la loi et devenait, comme on disait, *bar mitsva*, fils du commandement; non que l'instruction religieuse ne commençât qu'à cet âge: Philon et Josèphe s'accordent à dire que depuis l'âge le plus tendre les jeunes Israélites étaient instruits dans la loi par leurs parents ou par des maîtres, tellement qu'ils auraient plus vite répondu à une interrogation sur les commandements que décliné leur propre nom[1]. Mais c'était depuis ce moment que la loi morale et rituelle devenait la norme de leur vie personnelle, et ce fut sans doute aussi à cet âge que Paul vint habiter Jérusalem. Il avait dans cette ville une sœur mariée[2]. Ses parents, qui n'avaient pu manquer de discerner ses rares facultés, l'avaient destiné à l'état de rabbin. Il fut placé dans ce but sous la direction du docteur le plus illustre de

[1] Voir Schürer, *Lehrb. der neutest. Zeitgesch.* 2ᵗᵉ éd., t. II, p. 352-353.

[2] Act. XXIII, 16 (« le fils de sa sœur »).

ce temps, Gamaliel[1], que les Juifs ont nommé « la splendeur de la loi ». C'est lui qui le premier doit avoir reçu le titre de Rabban (« notre rabbin »). Sur le fondement d'une tradition qui doit provenir d'un fils de Gamaliel lui-même, nommé Simon, le Talmud raconte qu'il avait 1000 disciples dont 500 étudiaient la loi, 500 la sagesse grecque (philosophie et littérature) sous sa direction[2]. Cette liberté qui lui était accordée d'enseigner à Jérusalem une littérature étrangère, prouve la confiance exceptionnelle dont il jouissait. Le conseil prudent qu'il émit au sein du Sanhédrin, lors de la comparution des apôtres (Act. V, 34 et suiv.), démontre la sage circonspection qui le distinguait. L'on n'est nullement en droit de suspecter le récit des Actes, en raison du contraste entre la conduite du maître et celle du disciple. Les disciples n'héritent pas toujours de la modération de leurs maîtres.

Ce que fut le jeune Saul comme étudiant, nous l'apprenons de sa propre bouche dans l'épître aux Galates. Non seulement il surpassait tous ses condisciples dans la connaissance de la loi et des traditions des pères, mais sa conduite était en rapport avec son zèle théologique ; il était au premier rang quant au *judaïsme*, c'est-à-dire quant à la pratique des observances mosaïques et pharisaïques. Il nous apprend lui-même quel était le but qu'il poursuivait en agissant de la sorte. Il désirait par dessus tout atteindre l'idéal de sainteté tracé dans la loi, afin de satisfaire aux conditions exigées de Dieu pour accorder à un homme le titre de juste. Il ressemblait à ce jeune riche de l'Evangile qui voulait connaître l'œuvre propre à le rendre par-

[1] Act. XXII, 3 : « élevé aux pieds de Gamaliel, selon l'exactitude de la loi des pères. »

[2] Voir Riehm, *Handwörterb. des bibl. Alterthums*, au mot Gamaliel.

fait. Sans doute une certaine ambition, un désir immodéré d'obtenir l'approbation de ses chefs, ainsi que la perspective d'arriver à l'une de ces hautes positions si enviées chez les Juifs, qu'occupaient les rabbins éminents, tels que son maître Gamaliel, se mêlaient aussi à ce zèle pieux; il a bien reconnu plus tard l'alliage impur qui souillait sa justice d'alors. Mais ce n'est point une raison pour méconnaître la noble aspiration qui animait ce jeune cœur dans son incessant travail intellectuel et moral, ainsi que l'élévation du but qu'il se proposait.

A côté de ses études théologiques, il apprit un métier, au moyen duquel il pût être un jour en état de gagner sa vie. Car les rabbins devaient pouvoir enseigner gratuitement, et Gamaliel déclarait que l'étude de la loi, quand elle n'est pas accompagnée d'une autre espèce de travail, conduit au péché [1]. Ce métier fut, d'après Act. XVIII, celui de « faiseur de tentes » (σκηνοποιός). Le sens de ce terme est incertain. Les uns y voient le métier de tisserand; le travail de Paul aurait consisté à tisser les toiles grossières que l'on fabriquait avec le poil des chèvres de Cilicie; il aurait été ainsi en rapport avec la patrie de l'apôtre. Cependant cette expression conduit plutôt à l'idée, aujourd'hui plus généralement adoptée, d'un travail consistant à confectionner les tentes elles-mêmes, au moyen des tissus dont nous venons de parler. C'était ainsi un ouvrage de tailleur, plutôt que de tisserand. Les Pères grecs (*Chrysostome*, *Théodoret*, etc.) envisageaient encore un peu différemment le métier de Saul; il aurait consisté, selon eux, à tailler des peaux d'animaux pour faire les tentes ou les fourreaux dans lesquels on les transportait; ce serait dans ce cas un travail de sellier [2].

[1] Comp. *Ecclésiastique*, LI, 27; et *Pirké Aboth*, II, 2.
[2] Voir Hug, *Einl.*, II, § 79.

L'histoire subséquente montrera de quelle utilité fut pour l'apostolat de Paul ce moyen qu'il avait acquis dès sa jeunesse de pourvoir à son entretien[1].

Pouvons-nous supposer qu'à son érudition rabbinique Saul ait joint en quelque mesure la connaissance de la littérature grecque? S'il en était ainsi, il ne faudrait pas assurément faire remonter ce genre d'étude jusqu'au temps de son enfance passée à Tarse, avant son séjour à Jérusalem. Car, quelle que pût être la précocité de son intelligence, il était encore trop jeune pour se faire déjà alors grec avec les Grecs. Mais à Jérusalem, à l'école de Gamaliel, il a fort bien pu, d'après ce que nous avons dit, recevoir une certaine connaissance des auteurs grecs, dont il possédait la langue. Puis, quand il revint à Tarse, entre sa première visite à Jérusalem après sa conversion et son premier voyage missionnaire avec Barnabas, et qu'il y fit un séjour de plusieurs années, il serait inconvenable qu'il fût resté étranger au milieu intellectuel au sein duquel il vivait alors. Il avait l'âge de trente-cinq ans environ; il était dans toute l'énergie et le feu de la jeunesse, attendant le moment où le Seigneur l'appellerait à commencer son œuvre d'évangélisation dans le monde grec, et il se serait tenu en dehors de ce qui pouvait lui être le plus utile dans l'accomplissement de cette tâche! Cela n'est pas concevable, à moins qu'il ne fût un tout autre homme que celui que sa vie et son activité nous font connaître. Si donc nous trouvons dans ses lettres des citations d'écrivains grecs, nous ne devrons point nous en étonner. Il y en a trois : celle de Ménandre, poëte comique du IIIe s. avant J.-C., auquel Paul emprunte la parole (1 Cor. XV, 33) : «Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs»;

[1] Comp. 1 Thess. II, 9; 2 Thess. III, 8; 1 Cor. IV, 12; 2 Cor. XII, 14; Act. XX, 34 et 35.

celle d'Epiménide, poëte crétois, duquel il tire cette caractéristique de ses compatriotes (Tite I, 12) : « Les Crétois, toujours menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux »; enfin la parole citée dans le discours d'Athènes, Act. XVII, 28, que nous retrouvons chez deux poëtes : chez Aratus, l'écrivain cilicien du IIIe siècle avant J.-C., qui dit dans ses *Phænomena*, V, 5 : « Nous avons tous grandement besoin de Zeus ; car nous sommes sa race » ; et (deux fois) chez le stoïcien Cléanthe, dans l'*Hymne à Jupiter :* « Car nous sommes ta race (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν),» et dans le *Poème doré :* « Les mortels sont de race divine (θεῖον γὰρ γένος ἐστὶ βροτοῖσιν). »

Schaff cite en outre[1] cette parole de Pindare (*Ném.* VI): « Les hommes et les dieux sont d'une seule race; les uns et les autres nous tirons notre souffle d'une même mère. »

La plupart des critiques, *Renan*, *Weiss*, etc., prétendent que ces trois citations de l'apôtre sont empruntées par lui à l'usage vulgaire et ne prouvent nullement la connaissance des écrits indiqués plus haut. « Ces paroles, dit M. Renan, circulaient dans toutes les bouches comme des proverbes.[2] » A la rigueur, cette supposition pourrait convenir aux deux premières citations qui ont, du moins celle de Ménandre, le caractère de maximes courantes. Mais elle échoue certainement à l'égard de la troisième ; car Paul cite expressément ici une pluralité d'auteurs : *quelques-uns de vos poëtes.* Il devait donc en connaître pour le moins deux, qui avaient dit quelque chose de pareil, et ces deux, nous les connaissons aussi par leurs ouvrages et par leurs noms. Et ce qui confirme que Paul les connaissait réellement, c'est, comme le fait observer Schaff, que Paul a même conservé dans sa citation la particule *car*, qui

[1] *History of the chr. Church*, I, p. 289 et suiv.
[2] *Les Apôtres*, p. 167.

serait déplacée dans une maxime proverbiale et qui appartient positivement aux deux textes d'Aratus et de Cléanthe.

Je ne voudrais pas assurément conclure de là à l'étonnante érudition que l'on a parfois attribuée à l'apôtre. Mais je vois dans ce fait la preuve bien certaine qu'au moment de s'élancer dans un domaine comme ce monde grec qu'il voulait soumettre à Jésus-Christ, en vrai rival d'Alexandre, Paul n'a rien négligé de ce qui pouvait lui assurer le succès dans cette immense conquête.

L'apôtre parle 2 Cor. XII, 7 d'une écharde qu'il porte *dans la chair*, d'un *ange de Satan* qui lui a été *donné pour le souffleter*, afin qu'il ne s'enorgueillisse point de ses révélations. Ces expressions doivent désigner un mal qui se manifestait sous forme de crises violentes, subites et propres à humilier profondément celui qui en était atteint. Faut-il identifier, comme on le fait ordinairement, ce mal mystérieux avec la maladie dont Paul fait mention dans l'épître aux Galates (IV, 13) : « Vous savez que c'est à cause de la maladie que je vous ai annoncé la première fois l'Evangile? » Il résulte de ces mots que la fondation de l'église en Galatie fut occasionnée par une maladie qui retint l'apôtre dans ce pays qu'il n'avait voulu que traverser (Act. XVI, 6). Comme l'apôtre décrit ensuite avec émotion l'amour intense que lui avaient alors témoigné les Galates, en disant qu'au lieu de se détourner de lui avec mépris et dégoût (littér. « de le dédaigner et de le cracher »), « ils se seraient arraché les yeux pour les lui donner, s'il était possible, » plusieurs critiques ont conclu de là que le mal dont il est question non seulement dans l'épître aux Galates, mais aussi dans celle aux Corinthiens, était une ophthalmie aiguë *(Rückert, Nyegaard*[1], *Farrar*[2]*)*.

[1] *Revue chrétienne*, mars 1878.
[2] *Vie de saint Paul*, I, p. 652-661.

Ces écrivains s'appuient en outre sur Gal. VI, 11, passage dans lequel ils appliquent le terme de πηλίκα γράμματα à la grandeur matérielle des lettres avec lesquelles Paul avait dû écrire son épître, faute d'y bien voir. L'on croit enfin pouvoir découvrir l'origine de cette infirmité dans la cécité dont Paul avait été atteint à la suite de l'apparition lumineuse sur le chemin de Damas. Là-dessus l'imagination s'est donné carrière. Ainsi M. Farrar de dépeindre la vie lamentable de l'apôtre, obligé de se laisser constamment conduire par l'un de ses compagnons. — Indépendamment de l'identification, probablement erronée, de ce mal qui arrêta l'apôtre en Galatie, avec celui dont il parle aux Corinthiens, je ne saurais envisager cette hypothèse du mal d'yeux comme vraisemblable. L'expression par laquelle Paul décrit l'affection si vive que lui témoignèrent les Galates pendant son premier séjour chez eux, ne prouve rien ; car c'est là une image souvent employée pour désigner le sacrifice de ce que l'on a de plus cher en faveur d'un être tendrement aimé. Le sens donné à l'expression de πηλίκα γράμματα, appliquée à la grandeur des caractères avec lesquels Paul avait dû écrire sa lettre, donne à cette parole un sens ridicule. Cette expression s'applique tout naturellement à la longueur de la lettre elle-même, écrite tout entière de la propre main de l'apôtre, contre l'habitude qu'il avait de dicter ses lettres. Au reste l'épître à Philémon (v. 18 et 19) prouve que, quand il le voulait, il écrivait aussi lui-même, et cela pour des affaires infiniment moins graves qu'une épître à une église [1]. Nous voyons par Act. XX, 13 [2] qu'il s'accordait même

[1] « S'il t'a fait quelque tort, mets-le moi en compte ; je te le paierai ; c'est moi qui te l'écris de ma propre main. »

[2] « Et nous, ayant pris les devants, nous navigâmes jusqu'à Assos où nous devions reprendre Paul, car il l'avait ordonné ainsi, voulant faire la route à pied. »

parfois le plaisir de voyager seul à pied; c'est du moins ce qui paraît ressortir de l'opposition entre *Paul* et *nous* (ses compagnons). Un reste de cécité est difficile à admettre, après la guérison miraculeuse qu'il avait reçue du Seigneur par l'intermédiaire d'Ananias. Enfin on ne voit absolument pas comment un mal d'yeux aurait pu avoir le caractère repoussant et dégoûtant dont parle Paul dans les Galates (si les deux maladies sont distinctes) ou comment, si on les identifie, un mal de ce genre pourrait être comparé dans les Corinthiens aux soufflets d'une main invisible qui atteignent et abattent subitement un homme au milieu de son activité.

D'autres ont pensé avec plus de vraisemblance, me paraît-il, à un mal nerveux du genre de l'épilepsie. Il faut avouer qu'un tel mal, qui réduit tout à coup l'homme à un état d'inconscience, accompagné des symptômes les plus pénibles à contempler, répond beaucoup mieux aux expressions employées par l'apôtre dans l'épître aux Corinthiens. Cette supposition conviendrait aussi jusqu'à un certain point aux expressions de celle aux Galates. Mais, ce qui s'oppose absolument à cette explication, quant à cette dernière lettre, c'est le contexte : une crise d'épilepsie est passée au bout d'un ou deux jours, souvent de peu d'heures; elle n'aurait donc pas pu occasionner une suspension prolongée du voyage de Paul. On peut aussi se demander si l'immense activité intellectuelle et physique déployée par lui sans affaiblissement pendant une trentaine d'années serait compatible avec de si violentes crises cérébrales. *Krenkel*, le plus habile défenseur de cette manière de voir, répond par les exemples de Jules César, de Mahomet, de Napoléon Ier, de Milton, etc.[1] En tout cas il ne faut

[1] Krenkel, *Beitr. z. Aufhellung der Gesch. u. Br. des Ap. P.*, 1890.

point identifier ce mal chronique avec la maladie momentanée qui retint Paul en Galatie. Si on les distingue, comme je pense qu'on doit le faire, on peut être amené à la supposition suivante. Le mal permanent, mais apparaissant sous forme de crises subites, mentionné dans les Corinthiens pourrait être celui dont certains prédicateurs ont été frappés, une crampe qui leur ôte subitement la parole au milieu de leur discours et qui ne leur permet plus que de bégayer et en quelque sorte de râler. On peut se représenter l'humiliation profonde que devait éprouver un apôtre frappé ainsi subitement de mutisme en face d'un auditoire suspendu à ses lèvres et prêt à s'écrier : « Voix d'un dieu et non pas d'un homme ! » Quant à la maladie momentanée qui l'arrêta en Galatie, on peut penser, en raison de son caractère repoussant et même dégoûtant, à une éruption cutanée qui couvrit son corps et sa figure de dartres ou d'ulcères pendant un certain nombre de semaines.

On se marie de bonne heure chez les Juifs, et l'on peut se demander si Saul, ayant atteint l'âge de trente ans au moins à l'époque de sa conversion, n'était pas ou n'avait pas été marié. *Clément d'Alexandrie*, *Érasme* et d'autres ont pensé que par le terme de σύζυγος, Phil. IV, 3, Paul désignait sa femme (laquelle, selon M. *Renan*, n'aurait été autre que Lydie, la marchande de pourpre, la première convertie de l'église de Philippes). On oublie que l'épithète γνήσιε est un masculin et que d'ailleurs les devoirs de la vie conjugale, tels que les comprenait Paul d'après 1 Cor. VII, eussent été incompatibles avec les exigences de la vie missionnaire. D'autres (*Luther*, *Grotius*, *Ewald*, *Hausrath*, *Farrar)* ont prétendu, surtout d'après 1 Cor. VII, 7. 8, qu'il devait être veuf. Car ἄγαμοι, non mariés, opposé à χῆραι, veuves, ne peut, dit-on, désigner que des veufs.

J'ai montré dans mon Commentaire sur la 1re aux Cor., ad. h. l., que ce motif n'est pas fondé et que ἄγαμοι désigne ici en général tous les hommes non mariés, veufs ou célibataires. Ce que dit Paul du don spécial qui lui était accordé fait plutôt penser à l'état de célibat qu'à celui de veuvage. M. Farrar prouve que, d'après les coutumes juives de ce temps, un pareil cas eût été absolument exceptionnel. Mais il cite lui-même certains docteurs qui sur ce point statuaient des exceptions à la loi générale[1].

L'extérieur de l'apôtre doit avoir été de chétive apparence. « Son apparition corporelle est faible, » disaient ses adversaires (2 Cor. X, 10). En Lycaonie, Act. XIV, 12 et suiv., la foule prend Barnabas pour Jupiter et Paul pour Mercure ; le premier avait donc une stature plus imposante que le second. Mais de là il y a loin jusqu'au portrait que trace M. *Renan :* « Cet homme de petite taille, chauve, aux jambes courtes, corpulent, ayant les sourcils joints ensemble et le nez saillant. » C'est là une caricature empruntée à un écrit apocryphe du second siècle, les *Actes de Paul et de Thécla*, et à la Chronique de Malalas, du VIe siècle. On ignorait au second siècle comment avait fini l'apostolat de saint Paul ; tout ce qui dépassait la fin du livre des Actes était enveloppé du brouillard le plus épais, et l'on aurait possédé encore une tradition authentique sur la forme de son nez, de ses sourcils et de ses jambes !

Une question plus importante est celle de savoir si, durant le temps de ses études, le jeune Saul eut l'occasion de voir et d'entendre Jésus dans l'un des séjours que celui-ci fit dans la capitale durant le cours de son ministère. Il n'existe dans les lettres et dans les discours de

[1] Voir Hausrath, *Bibellexicon,* Art. *Paulus;* Farrar, I, p. 32.

Paul aucune trace d'un pareil fait. Il sera donc plus prudent d'admettre que, pendant les deux années où il aurait pu voir le Seigneur, il était absent de Jérusalem, peut-être au sein de sa famille, et qu'il ne revint dans cette ville qu'après la Pentecôte, peu avant le martyre d'Étienne. *Farrar* a supposé que ce temps d'absence fut employé par lui à une œuvre de prosélytisme en pays païen. *Weizsœcker* et *Pfleiderer* ont émis une idée semblable et vu dans ce fait supposé un acheminement naturel à son apostolat subséquent. Quand on lit Matth. XXIII, 15 [1], on ne peut déclarer cette supposition inadmissible. Mais rien absolument ne la confirme, et le passage Gal. V, 11 [2], sur lequel on a voulu l'appuyer, n'a aucun rapport avec la question dont il s'agit.

Quand on embrasse d'un coup d'œil toutes les circonstances que nous venons de détailler, on comprend bien l'impression que l'apôtre exprimait plus tard, lorsque, jetant un coup d'œil sur sa vie passée, il s'exprimait ainsi (Gal. I, 15) : « Dieu, qui m'a mis à part dès le sein de ma mère. » Juif de naissance et Juif pharisien : c'est bien là ce qu'il devait être pour connaître par expérience cette vie sous la loi qui devait servir d'enveloppe à l'Evangile naissant, mais dont il avait la mission de l'affranchir. Né en plein monde grec, dans l'un des centres de culture les plus brillants de l'époque : c'est bien là encore ce qu'il devait être pour posséder, malgré sa répugnance native pour le train de vie païen qui se déroulait sous ses yeux, un cœur ouvert en quelque mesure à l'admiration des œuvres du génie antique, pour sympathiser en quelque degré avec l'aspiration constante de l'esprit hellène vers la pos-

[1] « Vous courez la mer et le sec pour faire un prosélyte. »

[2] « Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je encore persécuté ? »

session de la vérité, vers la réalisation du beau et du bien. Par sa naissance citoyen romain : c'est bien là enfin ce qu'il devait être pour se mouvoir plus librement dans le monde païen et trouver un abri juridique contre les abus de pouvoir dont le menaçait incessamment l'hostilité de ses compatriotes. L'on sait combien de fois, à certains moments critiques de son apostolat, ce droit précieux lui est venu en aide.

Ainsi, par les circonstances même de sa naissance, Saul se trouvait être comme un vivant point de jonction entre les trois principales sphères du temps, celle de la légalité juive, celle de la culture hellénique et celle de la cité romaine. A cette position providentielle il a dû de pouvoir prêcher l'Evangile sur la colline de l'Aréopage à Athènes et en face du tribunal impérial à Rome, aussi bien qu'au sein du Sanhédrin à Jérusalem. Comment, en jetant un regard en arrière, de l'un des points culminants de sa carrière apostolique, n'aurait-il pas adoré le Dieu qui l'avait ainsi préparé « dès le sein de sa mère » pour l'incomparable mission qu'il avait résolu de lui confier?

Il n'y a pas jusqu'à ce métier qu'il avait appris dès l'enfance, dans lequel il n'ait eu l'occasion de reconnaître une circonstance favorable à l'accomplissement de son apostolat. Lorsque, par un motif d'une insigne délicatesse (qu'il a exposé au ch. IX de la 1re aux Cor.), il sentit le besoin de *rendre gratuite* pour les églises de la gentilité la prédication de l'Evangile, ce fut grâce à ce fait en apparence si insignifiant qu'il dut de pouvoir donner suite à cette généreuse inspiration de son cœur.

Après tout cela, nous pouvons nous représenter ce que devait être ce jeune pharisien, arrivé à l'âge viril, à la plénitude de son développement intellectuel et moral, au plein éclat de ses talents et de sa force : ardent dans sa

foi, sévère envers lui-même, détestant tout ce qui lui paraissait indigne de Dieu, soit au dehors, soit au dedans, joignant à une irrésistible dialectique une grande habileté pratique et une infatigable persévérance, possédant pardessus tout cela à la fois les dons de la vive contemplation et de la sensibilité la plus délicate... Que l'on fasse la synthèse de cette nature d'élite et que l'on se représente toutes ces qualités si variées élevées chez ce même homme à un degré peu commun, et l'on se fera une idée de ce qu'était Saul au moment où il fut appelé au rôle qui lui était destiné sur le théâtre de l'histoire[1].

II

La conversion [2].

Pour comprendre la conversion de Saul, il faut s'être bien rendu compte de son rôle de persécuteur. Il a persécuté avec méchanceté, c'est pourquoi il a eu besoin de pardon; mais il n'a pas persécuté par méchanceté et dans la pensée de mal faire. C'est pourquoi il a pu non seulement être pardonné, mais encore être appelé, sans aucun stage intermédiaire, à l'apostolat. Si, en un sens, la direction de sa vie a été par cet événement radicalement chan-

[1] A comparer le portrait que *Pfleiderer* fait de Paul *(Das Urchristenthum,* p. 29). Il parle de lui comme apôtre sans doute; mais les traits indiqués supposent déjà chez l'homme des prédispositions analogues : « Une sympathie désintéressée et une puissance de dévouement qu'on ne trouve que rarement chez les hommes d'action et qui ne sont d'ordinaire le privilège que des plus nobles natures de femme. »

[2] A comparer comme travaux spéciaux, Bengel, *Ueber die Bekehrung des Ap. Paulus*, 1826; Paret, *Das Zeugniss des Ap. P. über die ihm gewordene Christus-Erscheinung*, dans *Jahrbücher für deut. Theol.*, 1859; Beyschlag, *Studien u. Kritik.*, 1864 et 1870.

gée, en un autre sens elle est restée la même. Avant, il poursuivait la justice et la sainteté sous la forme de l'observance légale. Il les a trouvées en Christ l'une et l'autre sous la forme la plus parfaite, et ce sont encore ces deux biens, suprêmes à ses yeux, qu'il a constamment puisés plus tard dans la communion du Christ (Phil. III, 9-11)[1].

La différence entre avant et après a seulement été celle-ci : auparavant, un élément impur et malfaisant se mêlait à tout son travail, la recherche du moi ; après, cet alliage a disparu, par un effet de l'anéantissement par où Paul avait passé. Il n'est resté que le sentiment humble de la grâce immense dont il avait été l'objet, et le désir de glorifier Celui dans la mort duquel il avait trouvé la vie (Gal. II, 20)[2].

1. *L'apparition de Jésus.*

Comment s'opéra la transformation de Saul en Paul? Comment le nouveau Maître, Jésus-Christ, se substitua-t-il à l'ancien, la loi? La critique qui prétend écarter de l'histoire toute intervention surnaturelle, a épuisé son art pour résoudre ce problème. Deux hommes surtout ont fait dans ce but des prodiges de sagacité : *Holsten* et *Pfleiderer*[3].

Voici leur solution, plus particulièrement sous la forme où l'a présentée le second.

Le souvenir de la mort d'Etienne, de son calme, de sa douceur, de sa glorieuse espérance jeta dans le cœur de Saul les premiers germes du doute, à l'égard du jugement

[1] « Afin que je gagne Christ et que je sois trouvé en lui, ayant la justice qui vient de la foi en Christ... pour le connaître lui et l'efficace de sa résurrection et la communion de sa mort. »

[2] « Ce que je vis, je le vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé... »

[3] Le premier dans *Evangelium des Petrus und Paulus ;* le second dans *Urchristenthum* et dans *Paulinismus* (2e éd. p. 4-16).

de réprobation dont il frappait les chrétiens. Dans ses discussions avec ceux qu'il avait fait arrêter et qu'il avait mission d'interroger, il fut frappé de l'explication qu'ils donnaient de la mort de Jésus, en appliquant à ce fait le tableau prophétique des souffrances du Serviteur de l'Eternel (Esaïe LIII); en même temps le témoignage plein de force, qu'ils rendaient à la glorification de leur Maître par la résurrection, le frappa d'étonnement. Convaincu, comme il l'était déjà alors, de l'insuffisance de sa justice propre, il ne put s'empêcher de se demander si dans la mort de ce crucifié il ne trouverait point ce qu'il avait en vain cherché dans l'observation de la loi, la justice devant Dieu, et le salut messianique, objet de ses vœux. Au moment où il approchait de Damas et où il se voyait sur le point de déchaîner toutes les rigueurs de la loi contre les chrétiens, ces impressions favorables se réveillèrent chez lui avec une puissance extraordinaire et déterminèrent dans son âme une lutte terrible, au terme de laquelle la décision, déjà prise intérieurement, revêtit la forme d'une apparition sensible, et le cri de sa conscience se fit entendre à lui comme la voix de reproche du Messie présent. Avec cela, Pfleiderer croit aujourd'hui pouvoir se passer du moyen extérieur dont il usait encore précédemment : l'ardeur brûlante du désert à l'heure de midi. On sait qu'il en est autrement de M. *Renan*, qui fait intervenir soit un éclair et un coup de foudre éclatant sur le Liban, soit un accès violent de fièvre ophthalmique en relation avec une insolation.

Pfleiderer paraît sentir que ces moyens physiques sont hors de toute proportion avec la nature et la profondeur du fait moral qu'il s'agit d'expliquer. Mais lui-même cependant ne semble pas entièrement tranquillisé par sa déduction psychologique ; car il en appelle en terminant à

un coup de la grâce. « Ce fait, dit-il, reste toujours une « révélation », dans le plein sens du mot. L'âme de Saul fut saisie par la puissance divine d'une vérité que jamais elle n'eût pu produire d'elle-même, mais qui, sous l'empire des dispensations intérieures et extérieures, se dévoila à lui comme le mot de l'énigme, comme l'apaisement du conflit interne, comme la puissance de Dieu à salut[1]. »

Keim également est à la recherche d'une cause objective, qui ne soit pourtant pas une apparition sensible. De même qu'il compare les apparitions de Jésus ressuscité à des « télégrammes du ciel » et qu'il y voit des communications spirituelles du Seigneur glorifié[2], c'est aussi un prodige du même genre, de nature purement spirituelle, qu'il paraît admettre ici. Il en est peut-être de même de *Reuss*, quand, dans un langage un peu ambigu, il déclare que la « conversion de Paul reste toujours, sinon un miracle absolu au sens traditionnel du mot..., du moins un problème psychologique aujourd'hui insoluble[3]. » *Baur* lui-même résumait ainsi sa discussion sur ce fait : « On ne parvient par aucune analyse ni psychologique, ni dialectique, à sonder le mystère de l'acte par lequel Dieu révéla son Fils en Paul[4]. »

La difficulté générale est celle-ci : Plus vous accumulez, comme le fait Pfleiderer, les impressions antérieures favorables, plus le caractère brusque et violent de la crise devient incompréhensible ; plus vous les diminuez, moins la transformation elle-même est naturellement explicable.

On parle de l'influence que peuvent avoir exercée sur Saul ses relations avec Etienne. Nous constatons, au con-

[1] *Paulinismus*, 2e éd., p. 16.
[2] *Leben Jesu*, III, p. 605.
[3] *Ep. paulin.* I, p. 11.
[4] *Das Christenthum*, etc. 3e éd. p. 45.

traire, que, loin de l'avoir disposé favorablement à l'égard des chrétiens, cette circonstance fut précisément ce qui l'irrita au suprême degré et poussa la haine dont il était animé, jusqu'au paroxysme de la fureur[1]. Jusqu'alors il avait haï Jésus comme un imposteur et un blasphémateur. La discussion avec Etienne lui dévoila quelque chose de pire encore. Il comprit que la doctrine nouvelle ne tendait à rien moins qu'à l'abolition de la loi, à la ruine du temple, à la disparition de la théocratie, en un mot à l'anéantissement de tout ce qu'il y avait eu jusqu'alors de cher et de sacré pour lui[2]. Les chrétiens lui apparurent dès ce moment comme des traîtres à leur Dieu et à leur peuple, comme des malfaiteurs de la pire espèce, des « pécheurs à main levée », selon l'expression de la loi, des hommes voués par Moïse à une extermination sans miséricorde. Et ce fut sous cette impression, qui suivit le procès d'Etienne, qu'il se jeta, corps perdu, dans la voie de la persécution sanglante, et, après avoir ainsi sévi contre les chrétiens qui se trouvaient à Jérusalem, tourna ses regards vers ceux qui habitaient dans les environs, afin de les détruire comme ceux de la capitale. Peut-on découvrir là le moindre indice d'une hésitation sur le chemin à suivre? Afin d'atteindre le but qu'il se propose, il se rend même spontanément auprès du grand sacrificateur pour obtenir de lui des pleins-pouvoirs, afin d'aller réprimer l'hérésie à Damas, la capitale de la Syrie[3]. S'il eût été en proie au doute, il n'eût pu en agir ainsi et rechercher de son chef

[1] Act. IX, 1 : « Saul encore tout haletant de fureur et de meurtre.»

[2] « Jésus de Nazareth détruira ce temple et changera les coutumes que Moïse nous a transmises. » Act. VI, 14.

[3] Act. IX, 2 : « S'approchant du grand sacrificateur, il lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que s'il trouvait des personnes, hommes ou femmes, appartenant à cette secte, il les amenât liées à Jérusalem. »

un pareil rôle. Quand un homme se trouve dans la position morale que l'on suppose chez Saul, il s'arrête, se tient à l'écart, réfléchit, observe, prie. Or Saul était certainement un cœur sérieux et sincère. Sa conduite à ce moment-là suppose donc un homme plus convaincu que jamais. La vue d'Etienne mourant devait l'avoir touché ; elle ne l'avait pas ébranlé. Il se l'expliquait par le fanatisme de cet homme abusé.

L'usage que faisaient les chrétiens du tableau prophétique des souffrances du Messie (Es. LIII), ne pouvait pas non plus produire une grande impression sur l'esprit du jeune pharisien. Les rabbins possédaient alors, comme aujourd'hui, des moyens d'interpréter ce tableau qui les dispensaient de la nécessité de l'appliquer aux souffrances et à la mort du Messie. — On a cru pouvoir s'appuyer sur le mot de Jésus à Saul : « Il est (ou il serait) dur pour toi de regimber contre l'aiguillon. » On y a vu l'indice d'un combat intérieur qui aurait précédé et amené la vision de Jésus. Mais cette parole signifie simplement : « Tu as beau regimber ! Malheur à toi, si tu l'obstines !... » Le Seigneur compare Paul à un coursier indompté, pressé par l'aiguillon qu'enfonce dans ses flancs le cavalier qui le monte. « Tu rues; tu bondis; c'est en vain ! Rends-toi ou malheur à toi ! Résister serait la mort ! » Paul a bien compris ainsi cette menace, comme le montre cette expression, dans la 1re aux Cor., qui en est l'écho : « Malheur à moi si je n'évangélise pas ! Il faut (ἀνάγκη ἐπίκειται) ! Bon gré mal gré, cette tâche m'est imposée ! » (IX, 16. 17).

Sans doute une certaine prédisposition à la foi existait chez Saul, le sentiment de l'insuffisance de sa justice propre ; et c'était peut-être cette expérience même qui le poussait à persécuter, afin d'essayer de combler, au moyen

de cette œuvre méritoire, le vide qu'il ressentait (Jean XVI, 2). Mais si c'était là une préparation, elle était de nature purement négative. Ce qui résultait de cet état de souffrance morale, c'était uniquement la possibilité de la foi. Pour produire la foi elle-même, il fallait un facteur positif, un acte créateur.

En général on ne saurait trouver dans les écrits de l'apôtre un mot propre à faire supposer que sa foi nouvelle ait été en quelque manière le produit d'impressions antérieures favorables à l'Evangile. *Weizsœcker* est d'accord avec nous sur ce point: « C'est un fait inébranlable, dit-il, qu'aucune instruction chrétienne ne précèda cette conversion, que Saul persécutait la foi parce qu'il l'envisageait comme incompatible avec la loi et la tradition, et qu'il n'y eut chez lui à aucun degré inclination à la foi ou hésitation entre les deux partis à prendre [1]. » Mais que résulte-t-il aux yeux de ce savant de ce fait franchement reconnu? Résolu qu'il est à n'admettre aucune apparition objective et surnaturelle, il reste hors d'état de rien avancer de clair, et termine par ces mots, analogues à ceux de Baur : « L'histoire se contente de démontrer le changement de sentiment; elle ne dépasse pas le domaine de l'expérience. » En d'autres termes, l'histoire enregistre le fait sans le comprendre, parce que, comme la résurrection de Jésus, il ne peut être compris qu'en admettant l'explication fournie par l'histoire elle-même et que cette explication, on est décidé a priori à ne pas l'admettre.

En effet la vraie cause, la seule possible, est celle dont rend témoignage avant tout la conscience de Paul lui-même. « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus-Christ, notre Seigneur? » écrit-il aux Corinthiens (1re ép. IX, 1). Evidemment il ne veut pas parler ici d'une simple vision.

[1] *Apost. Zeitalter*, p. 72.

Car jamais personne n'a prétendu qu'une vision purement interne pût donner le caractère apostolique. Paul commence également l'épître aux Galates par ces mots : « Apôtre, non de la part des hommes ou par le moyen d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père *qui l'a ressuscité des morts.* » Cette épithète par laquelle l'apôtre caractérise ici Dieu le Père, est certainement destinée à rappeler aux lecteurs que la résurrection de Jésus est le fait auquel Paul doit d'avoir pu être appelé directement par Jésus lui-même, aussi bien que les apôtres primitifs. Paul atteste une troisième fois l'apparition corporelle de Jésus ressuscité qui lui a été accordée, dans 1 Cor. XV, 8 : « Et en dernier lieu, après tous, il m'est apparu à moi aussi comme à l'avorton. » Dans ces mots, il ne met pas seulement cette apparition sur la même ligne que les autres accordées aux apôtres et aux cinq cents ; il la distingue profondément, en l'appelant la *dernière,* de toutes les visions accordées plus tard soit à lui-même, soit à d'autres. C'est donc à ses yeux une apparition réelle et, sans aucun doute, corporelle ; car dans ce chapitre il veut prouver la résurrection *des corps*, comme élément essentiel de la foi chrétienne ; or une simple vision ne démontrerait rien de semblable.

On a demandé comment, s'il s'agissait d'une apparition objective et sensible, Saul aurait pu reconnaître Jésus qu'il n'avait jamais vu. Aussi ne le reconnaît-il point : « Qui es-tu, Seigneur ? » demande-t-il, et c'est Jésus qui répond : « Je suis Jésus que tu persécutes. » *Pfleiderer* pose ce dilemme : Avec quel corps Jésus est-il apparu ? Si c'est en son corps terrestre, comment les compagnons de Paul ne l'ont-ils pas vu ? Si c'est en son corps céleste, comment un corps spirituel a-t-il pu devenir l'objet d'une aperception sensible ? — Il est clair que la première alternative

est inadmissible. Quant à la seconde, il faut se rappeler que l'épithète de *spirituel* donnée au corps céleste, pas plus que celle de *psychique* donnée au corps terrestre (1 Cor. XV, 44), ne désigne la substance de ce corps; elle indique la nature du principe intelligent qui l'anime et l'emploie. La relation du corps terrestre avec l'âme qui le gouverne est un mystère impénétrable; combien plus la relation du corps futur avec l'esprit auquel il sert d'organe!

Le témoignage de celui qui a été l'objet de l'apparition est confirmé par deux faits : l'impression reçue par ses compagnons de voyage et l'intervention d'Ananias. Trois fois la vision de Damas est racontée dans les Actes : par l'auteur, dans sa propre narration (ch. IX), par Paul parlant au peuple sur les degrés du temple (ch. XXII) et par le même, dans son plaidoyer en présence de Festus et d'Agrippa (ch. XXVI). Il y a entre ces récits certaines différences : Dans le troisième, l'appel de Saul à l'apostolat est placé dans la bouche du Seigneur lui-même, au moment de l'apparition, tandis que dans les deux premiers il lui est adressé par l'intermédiaire d'Ananias, trois jours après; puis, dans le récit du ch. IX, la voix du Seigneur est entendue par les compagnons de Saul, sans qu'ils voient sa figure, tandis que, d'après le discours du ch. XXII, ils voient la lumière, mais sans entendre la voix.

Quant à la première différence, *Wendt* pense que le récit primordial est celui de Paul lui-même, tel qu'il est renfermé dans le discours du ch. XXVI, discours dont la teneur a été tirée, selon lui, d'une source très ancienne, tandis que les deux autres récits ont été rédigés par l'auteur d'une manière très libre et à l'aide de traditions assez divergentes [1].

[1] *Apostelgeschichte* (commentaire de Meyer, 7e éd.); voir introd. p. 19 et 20 et ch. IX.

Mais cette hypothèse a contre elle toutes les vraisemblances. Si l'auteur travaillait en ayant sous les yeux ce document très ancien où doit avoir été puisé le discours du ch. XXVI, comment aurait-il, de son chef ou sur la foi de quelque autre tradition, modifié le fait et introduit un épisode aussi important que l'intervention d'Ananias qui manque complètement dans ce récit? N'est-il pas plus naturel d'admettre que Paul lui-même, en racontant le fait à Festus et Agrippa (ch. XXVI), a resserré la narration et mis directement dans la bouche du Seigneur le message qu'il lui avait adressé en réalité un peu plus tard par l'intermédiaire d'Ananias? Quant à l'autre différence, n'est-il pas évident que l'auteur n'a pas pu avoir l'intention de mettre son récit du ch. IX en contradiction avec celui qu'il place dans la bouche de Paul au ch. XXII, et que nous sommes par conséquent conduits à chercher une solution quelconque de la différence signalée? Or la solution cherchée saute aux yeux. Des deux formes d'expression différentes ressort une seule et même idée : c'est que l'apparition n'a été clairement perçue, soit quant à la sensation de la vue, soit quant à celle de l'ouïe, que par Paul lui-même à qui seul elle était proprement destinée, tandis que ses compagnons n'ont eu à ces deux égards que la sensation vague d'un fait extraordinaire qui se passait près d'eux. Ils furent éblouis par l'éclat extraordinaire de *la lumière* (il n'est pas parlé d'une figure), et au premier moment ils tombèrent, comme Saul, la face contre terre ; en même temps le son d'une voix parvint à leurs oreilles, mais ils ne discernèrent pas les paroles prononcées. Jean XII, 28-30 nous offre un phénomène analogue dans l'histoire de Jésus[1].

[1] Il importe de remarquer que le texte de Luc distingue assez nettement entre les deux expressions ἀκούειν τῆς φωνῆς (IX, 7; XXII, 7) et ἀκούειν τὴν φωνήν (XXII, 9; XXVI, 14); le génitif indiquant une

Mais cette participation des compagnons de Paul au fait de l'apparition, tout indirecte et secondaire qu'elle soit, en prouve l'objectivité pour quiconque n'envisage pas ces circonstances du récit comme de pures fictions.

Il en est de même de l'intervention d'Ananias, à laquelle le récit donne pour cause une apparition du Seigneur lui-même. Ou tout son entretien avec Jésus et le message qu'il reçoit de lui est une invention de la tradition ou de l'auteur lui-même, invention qu'il reproduirait dans le discours qu'il met dans la bouche de Paul parlant au peuple, ch. XXII, ou ce nouveau fait ne permet aucun doute sur l'objectivité du premier.

Tout se lie profondément dans l'histoire de Paul, malgré ce qu'elle a de brisé, extérieurement parlant. Éducation pharisaïque, travail moral intérieur sous la pression de la loi, apparition décisive du Seigneur, carrière apostolique : ce sont les anneaux d'une même chaîne. Sans le travail moral qui avait précédé, l'apparition sensible fût restée un capital improductif[1]; sans l'intervention du Seigneur, la lutte intérieure n'eût abouti qu'à un desséchant marasme, au lieu de préparer une époque nouvelle dans la vie de Saul et dans l'histoire de l'humanité.

Saul devait être âgé au moins d'une trentaine d'années au moment où s'accomplit chez lui cette profonde révolution. Plus jeune, il n'eût pu être revêtu de la part du San-

certaine dépendance de celui qui entend par rapport à celui qui parle; l'accusatif impliquant la pénétration intelligente du contenu de la parole par l'auditeur. Cette seconde notion est niée par rapport aux compagnons de Saul, tandis que la première pouvait s'appliquer également à eux et à Saul lui-même. — Nous engageons à relire la manière dont *Reuss* fait justice de cette prétendue contradiction, *Histoire apostolique,* p. 112.

[1] Comp. Luc XVI, 31 : « Si l'un des morts ressuscitait, ils ne croiraient pas non plus. »

hédrin d'une mission aussi grave que celle qui le conduisait à Damas.

L'épithète de νεανίας, *jeune homme*, qui lui est donnée dans le récit du martyre d'Étienne (Act. VII, 58), peut encore s'appliquer dans les idées anciennes à un homme de trente à quarante ans[1]. César à cet âge est appelé νέος, *jeune*, par Dion Cassius. On partageait la vie en trois parts : la jeunesse jusqu'à quarante ans, l'âge mûr de quarante à soixante ans, la vieillesse commençant à soixante ans.

On varie entre les années 31 et 40 de notre ère pour la fixation de la date de cet événement. Nous avons vu que l'année 37 est celle qui présente la plus grande vraisemblance. La suite donnera, si je ne me trompe, la confirmation de cette date.

2. *L'illumination intérieure.*

L'apparition du Seigneur avait frappé dans l'âme de Saul un coup décisif. Il avait contemplé dans sa gloire de ressuscité ce crucifié qu'il persécutait avec acharnement comme faux Messie. Cette soudaine révélation renfermait le principe d'une divine illumination. Cherchons à nous rendre compte de ce qui dut se passer dans le cœur de Saul durant les jours de recueillement et en quelque sorte d'anéantissement, physique et moral, qu'il passa sous l'empire de cette apparition.

Avant tout, un jour nouveau éclaira pour lui la personne de Christ : « Lorsqu'il plut à Dieu, qui m'a appelé par sa grâce, de *révéler en moi son Fils*, » dit-il en parlant de ce moment (Gal. I, 16). L'impression qu'il reçut alors, il l'a exprimée ainsi 2 Cor. IV, 6 : « Le Dieu qui a

[1] Comp. plusieurs autres exemples chez Schleussner, ad. h. v.

dit que la lumière luît du sein des ténèbres, a aussi fait resplendir dans nos cœurs la connaissance de la gloire de Dieu en la face de Jésus-Christ. » Dans le malfaiteur Jésus, il reconnut un juste, et dans ce juste ce qu'il avait lui-même toujours déclaré être, un homme uni à Dieu par le lien le plus étroit, le Fils de Dieu. Et en même temps ce fut l'idée même du Messie qui prit à ses yeux un caractère nouveau, plus spirituel. Au « Christ selon la chair » qui avait été jusqu'alors l'objet de son attente, se substitua le Christ céleste. Dans ces jours, se présentèrent sans doute à sa pensée bien des paroles de l'Ancien Testament qui impliquaient le caractère divin du Messie [1].

En second lieu, la grandeur de ses péchés, dont le souvenir torturait sa conscience, le tenait dans la poussière devant Dieu. Il venait de comprendre que celui contre lequel il avait déchaîné sa fureur dans toute cette dernière période de sa vie, c'était Dieu lui-même en la personne de son Fils et de son vrai peuple. C'était donc là le terme auquel avaient abouti toute sa justice légale, acquise par tant d'efforts, et toute sa science rabbinique, fruit de si longs et ardents travaux : faire à Dieu une guerre ouverte! Sans doute il n'avait pas agi ainsi avec intention. Mais dans cette complète illusion dans laquelle il avait vécu, il reconnaissait d'autant plus la puissance décevante du péché qui faisait de lui son aveugle instrument au moment même où il pensait rendre service à Dieu. En face de ce résultat monstrueux, tout son passé s'élevait contre lui comme l'acte d'accusation le plus formidable.

Cependant une lueur de grâce venait tempérer l'horreur de cette situation. Le Seigneur lui-même l'avait cherché; il l'avait appelé par son nom; il l'avait interrogé

[1] Es. IX, 5; Zach. XII, 10; Mal. III, 1. Car l'exégèse de Paul n'était pas celle de nos interprètes rationalistes.

avec compassion et non foudroyé. Il lui avait même dit : « Va à Damas; là on te dira ce qu'il faut que tu fasses. » Il avait donc encore une œuvre à faire; le Seigneur ne le rejetait pas entièrement ; il lui ouvrait un avenir. Il y avait là comme un gage de pardon.

Mais comment concevoir une telle grâce? Y avait-il un sacrifice capable d'expier un péché tel que le sien? — Ce Messie, qu'il vient de contempler ressuscité, il a été le crucifié. Qu'a-t-il donc fait sur cette croix? Expié ses propres fautes? C'est ce que Saul avait pensé jusqu'ici; aujourd'hui il comprend qu'il n'en est rien. En le ressuscitant Dieu lui-même l'a justifié avec éclat de tous les crimes dont il avait été accusé. Et les écailles tombent des yeux de son cœur : Ce Messie crucifié, victime innocente, il portait là le péché d'Israël, celui du monde, le mien propre! « L'Éternel, avait déjà dit Ésaïe, a fait venir sur lui l'iniquité de nous tous. » Voilà le secret de cette mort qui avait été pour lui, comme pour Israël, la pierre de scandale, le fait où il avait trouvé jusqu'alors la preuve de son imposture. « Mon serviteur juste en justifiera plusieurs, » avait encore dit le prophète. Voilà la justice à laquelle il n'avait jamais pu parvenir. Elle vient de lui; c'est le don divin qu'il nous a acquis par sa mort : une justification entièrement gratuite, — car qu'a fait Saul pour la mériter? — une justification destinée à tous; car à qui pourrait-elle être refusée, si elle lui est accordée, à lui le plus coupable de tous?

Ainsi au moment même où la condamnation le saisit, où la mort l'enveloppe, la vraie justice, le but de tous ses désirs, se découvre à lui. La vraie vie lui apparaît dans le lointain, une vie non plus à la recherche, mais dans la possession de ce bien suprême, et par là même une vie dont le centre ne sera plus lui-même, mais celui en qui il a

enfin atteint le but de son existence, « le Fils de Dieu qui l'a aimé et qui s'est donné lui-même pour lui. »

Et comment la loi, ce maître sous l'empire duquel il avait vécu, lui apparaît-elle dans cette situation nouvelle ? Elle l'a elle-même amené au point où il doit rompre avec elle pour toujours. Il renonce à ce guide, qui l'a conduit au fond de l'abîme, pour s'attacher exclusivement à celui qui vient de l'en retirer : son salut est tout entier désormais renfermé dans la croix. « Si la justice vient de la loi, a-t-il écrit plus tard, Christ est donc mort en vain. » Or comme la mort du Christ ne peut avoir été vaine, la loi n'est donc pas le moyen par lequel doit venir la justice. La mort du Christ met ainsi fin au règne de la loi [1].

C'est ainsi que tout ce que Paul a appelé *son évangile,* était implicitement renfermé dans cette expérience capitale de sa vie et s'en est dégagé dans ces jours pour sa conscience. Résulte-t-il de là que, comme on l'a prétendu, son évangile ne fût qu'une conception individuelle, et non un don de la révélation [2] ? Assurément non ; car si cette conception du salut est sortie de cette expérience, c'est qu'elle y était renfermée. Elle résultait nécessairement de l'acte par lequel Dieu lui avait ouvert les yeux et l'avait introduit lui-même dans le royaume de la lumière. C'est qu'en effet ce qui s'élaborait alors dans cette âme, ce n'était pas seulement son propre salut, c'était celui du monde païen. La série de pensées qui se déroulait dans l'esprit de Saul était la reproduction du plan rédempteur, que Dieu communiquait à celui qui devait le dévoiler complétement au monde. De l'expérience devait naître la vue

[1] Voir chez *Pfleiderer* le beau passage sur ce sujet dans *Paulinismus,* 2e éd. p. 6–7.

[2] Sabatier, *Revue chrétienne*, janvier 1892.

distincte, de la vue le témoignage et de ce témoignage la foi des Gentils.

L'évangile de Paul a deux garanties : l'apparition divine d'où il est sorti et l'œuvre divine à laquelle il a abouti. L'illumination intérieure, qui relie ce commencement et cette fin, ne peut être elle-même qu'une œuvre divine.

Plusieurs passages des épîtres de Paul [1] sont un écho fidèle de ses impressions durant ces trois jours, et nous aident à nous représenter, comme nous venons de le faire, l'état dans lequel Saul se trouvait lorsqu'à la suite de ces jours d'obscurité, de recueillement, de méditation intense et de prière ardente, Ananias s'approcha de lui de la part du Seigneur pour consommer l'œuvre ainsi préparée.

Par l'imposition des mains au nom de ce Jésus qui lui était apparu sur le chemin, il lui rendit la vue et appela sur lui le don de l'Esprit après lequel soupirait Saul, comme une terre desséchée après la rosée des cieux. Puis, par le baptême, il le marqua personnellement du sceau de la justification à laquelle il avait cru, et par ce double baptême d'eau et d'Esprit Saul fut joint tout à la fois au corps invisible du Christ et au corps visible des croyants. L'envoyé du Seigneur lui fit alors connaître l'avenir que Dieu lui avait dès longtemps destiné, la mission qu'il lui confiait. Les Juifs possédaient en la personne des Douze les messagers que Jésus avait spécialement préparés pour eux pendant son séjour sur la terre. Si Saul était appelé à l'apostolat, ce ne pouvait être qu'en vue d'une tâche différente et toute nouvelle. Il devait en avoir déjà le pressentiment, car il a écrit plus tard : « Lorsqu'il plut à Dieu de révéler

[1] Comp. les passages suivants des lettres de Paul où il a exposé lui-même ses expériences dans ces jours décisifs : Rom. VI, 1-5; Gal. II, 19-21 ; 2 Cor. V, 14-15 ; Phil. III, 4-10 ; 1 Tim. I, 12-16 et Gal. I, 12-16.

en moi son Fils *afin que je l'annonçasse parmi les Gentils.* » Ananias lui déclara solennellement de la part du Seigneur que c'était là la tâche à laquelle il allait consacrer sa vie [1].

III

Les sept années de préparation.

Pendant plus de deux ans les apôtres avaient puisé dans les enseignements de Jésus et dans son commerce journalier un trésor de « choses anciennes et nouvelles » que, comme des scribes bien instruits, ils devaient distribuer au peuple, objet de leur mission. Après cela l'Esprit devait seulement rafraîchir en eux les souvenirs effacés et compléter les lumières reçues. Saul était dans une position toute différente. Ces riches souvenirs lui manquaient. Cependant il ne partait pas à vide. Il possédait le Christ vivant et glorifié qui venait de se manifester en lui. Il possédait en lui-même et connaissait par expérience le salut gratuit et universel, sans condition de loi, sans acception de personne, œuvre de la mort du Christ et de son Esprit de vie. Cet Evangile qu'il avait à prêcher, il ne l'avait ni reçu de la part d'un homme, ni appris par l'enseignement d'aucun homme ; il le possédait « par la révélation de Jésus-Christ » (Gal. I, 12). C'était là *sa part*, son lot propre dans la grande répartition de grâce faite entre les agents primitifs de la prédication du salut (Eph. III, 23), ce qu'il a appelé « *son* évangile » (τὸ εὐαγγέλιόν μου) en le distinguant de la prédication évangélique en général, qui lui était commune

[1] *Weizsœcker* reconnaît pleinement que Paul comprit dès le premier moment cette destination spéciale de son apostolat : « A sa conversion se joignit immédiatement la conviction de sa destination à l'apostolat chez les Gentils » (*Apost. Zeitalter,* p. 75).

avec les autres apôtres (τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom. XVI, 25). Sans doute l'illumination par laquelle il fut mis en possession de ce fonds où puisa son apostolat, ne se produisit que graduellement pendant ces jours passés aux pieds du Seigneur. Mais quand il se leva pour agir, il était voyant, physiquement et spirituellement. Comme l'aveugle-né, il pouvait dire : » J'étais aveugle, mais maintenant je vois. » Il était préparé pour commencer l'œuvre pour laquelle il avait été mis à part et à laquelle il allait se vouer avec toutes les ressources « de la ferveur sémitique, de la souplesse grecque et de l'énergie romaine » *(Schaff)*.[1]

[1] Ce que nous disons ici n'exclut nullement *les développements* qu'amena naturellement l'exercice de la mission dans la conception de l'apôtre. Mais le clair-obscur dans lequel le laisse encore plongé M. *Sabatier* à l'égard des éléments essentiels de son évangile, que nous venons d'exposer, est absolument contraire au témoignage de Paul lui-même et à la nature des choses. M. Sabatier ne fait dater cet épanouissement complet, même sur les points essentiels, que de la grande lutte avec les judaïsants. Mais, comme le dit *Holsten* lui-même (*Evang. des Paulus,* p. X et XI), « quand on parle ainsi, on oublie que la lutte avec le judaïsme qui décida de son existence fut la crise intérieure qui précéda son ministère apostolique. Celui qui se présente au monde comme apôtre pour annoncer l'évangile d'une vie nouvelle, a le développement de sa propre conscience derrière lui. C'est parce qu'il croit que, comme apôtre, il demande et obtient créance. » Voir également le beau passage de *Pfleiderer* sur ce sujet, *Paulinismus,* 2e éd. p. 6-7. M. Sabatier croit trouver une preuve du changement qui s'est graduellement opéré dans la conception évangélique de Paul depuis sa conversion dans les passages Gal. I, 11 et V, 11. Nous verrons qu'ils ne contiennent rien de semblable. Une citation plus malheureuse encore est celle de 1 Cor. XIII, 13 : « Quand j'étais enfant... quand je suis devenu homme... » Comme si Paul prenait ces deux termes au sens spirituel et voulait parler du progrès qui s'est opéré dans son intelligence de l'Évangile depuis le moment de sa conversion jusqu'à celui où il écrit ! L'apôtre ne songe pas à cela : il compare la différence entre notre connaissance actuelle des choses divines et la connaissance parfaite que nous en aurons un jour à la différence entre les intuitions et les raisonnements de l'enfant (au sens propre du mot) et ceux de l'homme fait.

Les sept années (de l'an 37 à l'an 44) qui suivirent sa conversion, furent pour saint Paul un temps d'apprentissage et d'épreuve. Ce n'était pas seulement lui qui en avait besoin pour son affermissement; l'Église elle-même, à ce moment-là, n'était pas mûre encore pour mettre la main à cette grande œuvre de la conversion du monde païen. Or c'était d'elle que le signal devait partir. Il y avait ici autre chose qu'une tâche individuelle.

Cette période comprend : 1° trois années de prédication de Paul à Damas et en Arabie ; 2° sa première visite à Jérusalem depuis sa conversion, et un assez long séjour à Tarse ; 3° le ministère d'un an exercé par lui dans l'église d'Antioche récemment fondée.

Premières prédications.

L'apôtre ne se traça point son propre chemin; il suivit celui que lui traçait le Seigneur. Il avait devant lui les Juifs de Damas qu'il avait voulu défendre contre l'Évangile; ce furent eux qui se présentèrent à lui comme premiers objets de sa mission. Il n'est pas nécessaire de supposer chez lui une sorte d'éloignement à l'égard des apôtres, pour expliquer ce qui l'empêcha de retourner dans ces circonstances à Jérusalem. Il n'est demandé à personne, pas même à un apôtre, de se jeter de gaîté de cœur à la gueule du loup. La suite montrera combien fut importante pour l'apostolat de Paul la prudence dont il usa en cette circonstance.

Ce ministère à Damas fut interrompu d'après Gal. I, 17 par un voyage et un séjour en Arabie (probablement dans le Hauran, à l'est de Damas) dont ne parle pas le récit des Actes, soit que Luc l'ait ignoré, ou qu'il n'en connût pas assez exactement les détails, ou enfin qu'il n'entrât pas

dans son plan de le mentionner. On pense fréquemment que ce temps passé en Arabie fut un temps de retraite et de communion solitaire avec le Seigneur, durant lequel Paul s'assimila d'une manière plus intime la révélation reçue, et qui fut pour lui l'équivalent de ce qu'avaient été pour les disciples les années qu'ils avaient passées avec le Seigneur. Je ne pense pas que la manière dont Paul parle dans les Galates de cette période de sa vie, soit favorable à cette manière de voir. Il veut prouver que le contenu de son évangile ne lui est venu d'aucun enseignement humain; cette preuve ne ressort de son séjour en Arabie qu'à la condition que déjà à ce moment-là il ait prêché son évangile tout comme il l'a prêché plus tard.

Après ce voyage, dont nous ignorons la durée, Paul revint à Damas d'où il était parti, et l'on comprend sans peine que dans le récit de Luc ce second séjour soit immédiatement lié au premier et confondu avec lui (Act. IX, 23). Mais l'expression énergique de l'auteur ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί (lorsque des jours fort longs furent accomplis) répond bien à cette durée de trois ans dont parle Paul dans les Galates. Les Juifs, exaspérés contre lui, lui dressèrent alors des embûches auxquelles il échappa en s'évadant par une fenêtre qui s'ouvrait sur la muraille. Cette fuite étrange n'est pas racontée seulement dans les Actes; elle est mentionnée par Paul lui-même 2 Cor. XI, 32. Le préfet, qui avait mis la garde des portes de la ville au service de la nombreuse et riche colonie juive de Damas, administrait cette ville au nom du roi arabe Arétas ou Hareth (2 Cor. XI, 32). Cette circonstance étonne, puisque la Syrie était dès longtemps devenue province romaine. Mais il est remarquable que la série des monnaies romaines damasquines se trouve précisément interrompue sous les règnes de Caligula et de Claude, c'est-à-dire de l'an 37 à l'an 54, ainsi à l'époque

où doit s'être passé le fait qui nous occupe. Par une raison que nous ignorons Arétas, après la victoire qu'il avait remportée sur Hérode Antipas, son gendre, qui avait répudié sa fille, doit avoir obtenu momentanément la possession de Damas. Ce souverain, nommé Arétas Aenéas, a vécu jusqu'à l'an 40 de notre ère; ainsi précisément jusqu'à la troisième année qui suivit la conversion de Paul [1].

Premier retour à Jérusalem et séjour à Tarse.

Tout en redoutant le moment où il se retrouverait à Jérusalem, en face des autorités juives, qu'il avait en quelque sorte trahies, et de tous ses anciens complices de fanatisme, Paul devait cependant éprouver un vif désir de se rapprocher des premiers disciples du Seigneur et de s'entretenir avec quelqu'un d'entr'eux. Ce fut Barnabas, lévite, de l'île de Chypre, qui l'introduisit auprès des apôtres. Peut-être l'avait-il connu autrefois ou avait-il rencontré Ananias. L'expression vague des Actes : les apôtres, est précisée par Paul Gal. I, 18. 19. Ce fut Pierre seul qu'il trouva à Jérusalem et par lequel il entra en contact avec l'apostolat primitif institué par le Seigneur. Il demeura quinze jours dans sa maison, et il vit en outre Jacques, le frère de Jésus, qui, comme chef du troupeau de Jérusalem, ne quittait pas la capitale. Mais les chrétiens en général se tenaient sur la réserve, craignant une trahison. On peut se représenter l'intérêt palpitant qu'eurent pour le cœur de Paul les récits qu'il recueillit pour la première fois de la bouche de ces deux hommes, particulièrement de celle de Pierre. Il avait pu apprendre déjà sur la vie terrestre du Seigneur bien des choses par Ananias.

[1] Comp. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* (2e éd. du *Lehrbuch)*, t. I, p. 618.

Mais ce fut alors qu'il prit connaissance de ces nombreux traits de la vie de Jésus et des quelques paroles de lui, qu'il mentionne dans ses écrits (1 Cor. VII, 10; IX, 14; 1 Thess. V, 2. 3).

Paul tenait à honneur d'annoncer Christ à ceux dans la compagnie desquels il l'avait blasphémé. Il entra donc en pourparlers avec les Juifs parlant grec qui habitaient à Jérusalem. Mais la discussion s'échauffant, sa vie fut bientôt menacée (Act. IX, 29), et les apôtres jugèrent prudent de le faire partir de Jérusalem. Paul a raconté (Act. XXII, 17-21) que le Seigneur, en réponse à sa prière, lui intima lui-même l'ordre de s'éloigner. Il hésitait sans doute à suivre le conseil que ses frères lui donnaient par égard pour sa propre sûreté, et ce ne fut qu'après avoir présenté au Seigneur ses objections, qu'il se rendit. Il se retira alors dans sa famille à Tarse (Act. IX, 30) où nous le retrouverons plus tard et d'où il accomplit, en attendant, un ministère dans les contrées circonvoisines, en Cilicie et en Syrie (Gal. I, 21). Mais pourquoi Paul ajoute-t-il (v. 22 et 23) qu'à cette époque il n'avait pas encore fait connaissance des églises de Judée qui cependant se réjouissaient et glorifiaient Dieu à son sujet? *Weiss* pense qu'il veut achever par là la démonstration de l'indépendance de son apostolat, en rappelant qu'il a passé immédiatement de Jérusalem en Syrie sans avoir pu voir en Judée aucun des autres apôtres. Mais cette intention n'explique pas tous les détails que renferment ces versets. Je pense plutôt que Paul donne cours au sentiment douloureux que lui cause la différence entre ces premiers temps où tout était encore paix et harmonie entre lui et les églises apostoliques, et le moment de lutte intense où il écrit la lettre aux Galates. Il n'y avait pas encore, en Judée moins que partout ailleurs, des églises dont la tenue libérale à l'égard de la loi

pût exciter le mécontentement d'une partie des judéo-chrétiens. Lui-même n'accentuait point le principe de l'abrogation de la loi, comme il dut le faire, en faveur des païens, après la fondation de la grande église d'Antioche et lorsqu'il eut à lutter contre les efforts des judaïsants pour la mettre sous la loi. Il appliquait sans discussion aux individus païens qu'il convertissait, le principe de la liberté, comme Pierre avait été amené à le faire chez Corneille. Mais il n'en résultait encore aucune hostilité. Ce ne fut que quand ce fait eut pris à Antioche des proportions considérables et qu'une seconde forme d'Église chrétienne parut s'élever en opposition à la première, que la guerre éclata.

C'est sans doute durant le séjour à Tarse qui suivit, que furent convertis plusieurs des membres de sa famille ou de ses compatriotes, mentionnés Rom. XVI, 3-15. Il résulte de la date de quatorze ans indiquée 2 Cor. XII, 1 que ce fut alors aussi que lui fut accordé ce ravissement jusqu'au troisième ciel dont il garda si longtemps le secret, et où lui furent révélées des choses ineffables, concernant, selon *Thiersch,* le mystère de l'union de Christ et de l'Église. Si la seconde aux Corinthiens a été écrite en l'an 58, ce serait à peu près à l'époque où nous sommes arrivés que ce fait aurait eu lieu. C'était comme l'initiation à son ministère actif qui allait enfin commencer.

Séjour à Antioche et nouveau voyage à Jérusalem.

Au milieu de cette activité personnelle et toute privée, Paul fut surpris par l'arrivée d'un homme qui paraît avoir été appelé à jouer dans le cours de sa carrière un rôle important. Une fondation d'une merveilleuse beauté venait d'éclater à Antioche, la capitale de la Syrie, située à

peu de distance de Tarse. Des convertis de Phénicie, de Chypre et de Cyrène, du nombre des chrétiens que la persécution avait fait fuir de Judée, étaient arrivés dans cette ville et, franchissant la barrière respectée jusqu'alors, avaient annoncé le salut non seulement aux Juifs, mais aussi aux *Grecs*, c'est-à-dire aux païens d'origine [1]. La bonne nouvelle fut reçue par ceux-ci avec enthousiasme. Une nombreuse population païenne se convertit et une église florissante se forma, évidemment sans qu'il fût question de circoncision et d'observances mosaïques. Barnabas, envoyé de Jérusalem pour étudier ce mouvement, fut ravi en contemplant l'œuvre du Seigneur et, se rappelant la présence de Paul à Tarse, si près de ce nouveau centre de vie chrétienne, comprit ce que cet ouvrier pourrait être pour cette œuvre, et, étant venu l'y chercher, il l'introduisit dans ce nouveau champ d'activité. De la collaboration de Paul et de l'église d'Antioche est procédée, comme un fruit magnifique, l'évangélisation du monde païen.

Dans tout ce récit de la fondation de l'église d'Antioche (Act. XI, 19-26) règne un accent particulier qui semble trahir la présence de l'auteur du récit et sa participation personnelle à cet événement. Et l'on est d'autant plus frappé de trouver dans le Ms. D, après la mention de l'arrivée de plusieurs prophètes de Jérusalem, ces mots (v. 28) : « Et il y eut une grande allégresse, et, *comme nous étions assemblés*, l'un d'eux, nommé Agabus, dit, annonçant par l'Esprit une grande famine..... » Cette première

[1] La leçon de A D πρὸς τοὺς Ἕλληνας (Act. XI, 20) est la seule possible en raison de l'opposition à l'expression : *aux Juifs seulement* (v. 19). Si l'on veut à tout prix conserver, comme Westcott et Hort, la leçon de B et du T. R. πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς (ℵ : ευαγγελιστας !), il ne reste qu'à donner ici à ce terme d'*hellénistes* un sens qu'il n'a point dans les Actes (VI, 1 ; IX, 29), celui de *Grecs*.

personne du pluriel ferait penser aux « morceaux en nous » dans la seconde partie des Actes.

Pendant toute une année les deux serviteurs de Christ travaillèrent au sein de cette église qui grandissait toujours. Comme elle se recrutait surtout de Grecs non soumis aux usages mosaïques et qui se distinguaient ainsi d'une manière extérieurement saillante des Juifs avec lesquels les croyants avaient été jusqu'alors confondus, on comprend que ce fut à Antioche que se produisit le nom de *chrétiens*, χριστιανοί, par lequel on commença dès ce moment à désigner les membres de l'Église (Act. XI, 26); c'est le nom que nous retrouvons plus tard chez Tacite *(Ann.* XV, 44 : *quos vulgus christianos appellat)*; comp. Suétone, *Néron,* 16.

Cette nouvelle apparition attirait de plus en plus l'attention de l'église de Jérusalem, et l'on vit arriver à Antioche plusieurs prophètes de l'Église primitive; parmi eux se trouvait cet Agabus qui prédit une grande famine, en vue de laquelle on organisa immédiatement une collecte parmi les croyants.

D'après le récit des Actes, ce premier séjour de longue durée, que fit Paul à Antioche, aboutit à un voyage à Jérusalem dont le but était de porter aux églises de Judée le produit de la collecte faite en leur faveur en vue de la famine annoncée par Agabus (comp. XI, 28-30). Le départ de Saul et Barnabas, son compagnon dans ce voyage, est mentionné, XI, 30, immédiatement avant le récit de la mort tragique du roi Hérode Agrippa, le dernier souverain du peuple israélite (Act. XII). Leur retour à Antioche est rapporté dans le dernier v. de ce chap. (XII, 25). Il paraît résulter de là que le voyage eut lieu au moment même de cette mort. Comme celle-ci doit, d'après Josèphe, être placée en l'an 44, cette date doit être aussi celle du voyage.

Elle s'accorde bien avec celle de la prophétie d'Agabus. Car d'après Josèphe (*Antiq.* XX, 2, 6) la famine atteignit la Palestine et la Syrie en l'an 44. La prophétie d'Agabus doit donc avoir été prononcée peu de temps avant.

Mais tout ce que nous disons de cette visite de Paul à Jérusalem porterait à faux si, comme le prétendent la plupart des critiques modernes, le récit de Paul dans les Galates (ch. I) excluait toute possibilité d'un pareil voyage. On tire cette conclusion du fait que, dans le second chapitre de cette épître, Paul parle d'un voyage qu'il fit à Jérusalem beaucoup plus tard (voir les *quatorze ans*, II, 1), comme du *second*. Celui dont nous parlons aurait donc été omis, ce qui serait impossible, s'il était réel. Car Paul, voulant prouver qu'il n'avait pas été instruit par les apôtres, s'exposait à être taxé de mensonge, s'il avait omis une seule circonstance dans laquelle il aurait pu les rencontrer[1]. Ce raisonnement spécieux repose néanmoins sur une idée absolument fausse : c'est que Paul continue au ch. II la démonstration du ch. I. Ce n'est nullement le

[1] Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. XX : « Il faut considérer comme apocryphe le voyage mentionné Act. XI, 30, qui est positivement exclu par la déclaration de Paul lui-même (Gal. I, 22).» C'est ainsi qu'en raison d'une simple apparence le récit des Actes est tourné en roman. Nous venons cependant d'en constater deux fois l'exactitude. M. Sabatier insiste sur le mot πάλιν (II, 1) qu'il prend dans le sens de *pour la seconde fois*, τὸ δεύτερον, tandis qu'il signifie *de nouveau*, une autre fois, que ce soit la seconde ou la troisième. Il allègue encore le διά devant le régime *quatorze ans*, qui lui paraît impliquer que Paul n'a pas remis les pieds à Jérusalem pendant tout ce temps. Cette conclusion est absolument erronée. Qu'il ouvre un bon dictionnaire, il y verra que διὰ χρόνου est employé pour dire : après un temps ; δι' ὀλίγου χρόνου, après un peu de temps (Xén. *Cyrop.*) ; δι' ἐνιαυτοῦ, après un an (Xén.) ; δι' ἐτέων εἴκοσι, après vingt ans (Hérod.) ; διὰ τριακοσίων ἐτῶν, après trois cents ans. Le sens de διά dans ces locutions est qu'on sort de l'espace de temps indiqué, après l'avoir traversé.

cas. Il avait voulu prouver qu'il avait prêché son évangile longtemps (*trois ans*) avant d'avoir rencontré un seul apôtre. Ce but était atteint en constatant qu'il n'était venu pour la première fois à Jérusalem que trois ans après sa conversion et après avoir déjà évangélisé en Arabie. Qu'importait pour cette démonstration ce qui s'était passé après son premier séjour à Jérusalem? C'était là le *terminus ad quem* de sa démonstration. Après cela il n'avait plus aucun intérêt à mentionner un à un tous ses voyages. Dès le ch. II, il passe donc à un autre point de sa polémique. On lui reprochait de n'être pas l'égal des Douze et de prêcher une doctrine qu'ils n'approuvaient pas, d'où résultait la non légitimité des églises fondées par lui. Il démontre au ch. II que, dans un *nouveau* séjour qu'il fit à Jérusalem, les apôtres reconnurent solennellement et son apostolat et sa prédication, le premier comme égal au leur, la seconde comme appropriée à sa mission, tout comme la leur l'était à leur cercle d'activité.

Revenus à Antioche, Saul et Barnabas, qui avaient ramené avec eux un jeune homme cousin de ce dernier, Jean, surnommé Marc (Col. IV, 10), reprirent leur activité dans cette église où s'épanouissait une grande richesse de dons soit de prophétie, soit d'enseignement. C'est du sein de cette floraison spirituelle que surgit l'idée de la première mission proprement dite en monde païen. L'église d'Antioche s'était fondée spontanément, sans qu'il y eût eu envoi dans ce but. L'heure était venue où l'Église comme telle allait prendre en mains cette grande œuvre et en faire la sienne. Paul avait sans doute attendu impatiemment ce moment, et il est probable qu'il ne fut pas sans influence sur cette démarche décisive.

IV

Premier voyage de mission et conférences de Jérusalem.

C'était, sans doute, en l'an 45 (voir plus haut). Après avoir reçu l'imposition des mains en vue de cette tâche absolument nouvelle que l'église leur transmettait comme sienne par cet acte symbolique, Barnabas et Saul, accompagnés de Marc, s'embarquèrent pour l'île de Chypre, patrie de Barnabas, où ils pouvaient espérer de trouver plus qu'ailleurs des portes ouvertes. Il serait inutile de raconter en détail cette mission (Act. XIII, 4-12). Remarquons seulement que c'est à ce moment que le récit des Actes commence à désigner l'apôtre par son nom latin de *Paulus*, mieux approprié à son ministère chez les païens, et que sa supériorité commence à se dessiner, à tel point que la petite troupe missionnaire est appelée tout simplement, d'après une locution grecque connue, οἱ περὶ Παῦλον, Paul et ceux qui l'accompagnent.

De Chypre les missionnaires passèrent en Asie-Mineure. Là leur jeune compagnon les abandonna. Quoique privés de cet aide, ils remplirent leur mission d'évangélistes dans les provinces méridionales de l'Asie-Mineure, la Pisidie, la Lycaonie, etc., où ils fondèrent plusieurs églises (Act. ch. XIII, 14 et suiv. et XIV). Comme, peu de temps auparavant, une partie considérable de ces contrées avait été incorporée à la province romaine de Galatie, on a supposé que c'étaient ces églises, fondées dans le premier voyage, qui étaient les vraies églises de Galatie, celles auxquelles fut adressée plus tard l'épître dite aux Galates.

Ainsi pensent *Mynster*, *Renan*, *Hausrath*, *Pfleiderer*, etc. Mais ce sens est exclu par Act. XVI, 6 où le terme de *contrée de Galatie*, Γαλατικὴ χώρα, est employé pour désigner cette province *en opposition* aux localités visitées dans le premier voyage (v. 4 et 5). Le terme même de « *contrée* de Galatie » ne convient pas au sens purement administratif qu'il faudrait dans ce cas donner ici au mot Galatie. Peut-on d'ailleurs admettre qu'écrivant à des églises dont Barnabas avait partagé avec lui la fondation, il se désignât lui-même tout court comme leur fondateur (Gal. IV, 13)? Car s'il parle de Barnabas (II, 9), c'est sans aucun rapport avec la fondation de ces églises. Il n'en agit pas ainsi avec Silas et Timothée, ses collaborateurs (1 et 2 Thess. I, 1 et 2 Cor. I, 10). Enfin la preuve la plus décisive me paraît être la suivante : Paul rappelle aux Galates (IV, 13) que la raison qui décida de la fondation de leurs églises fut accidentelle, une maladie qui força l'apôtre, contre son intention, à s'arrêter dans leur pays. Comment pourrait-il s'exprimer ainsi en parlant de la fondation des églises de Lycaonie et de Pisidie? Cette fondation était le but exprès du voyage des deux apôtres.

Une autre idée plus fausse encore a été avancée par *Hausrath*. Il a prétendu que cette mission de Paul et de Barnabas n'avait eu primitivement en vue que *les Juifs* d'Asie-Mineure et que c'était sans plan prémédité qu'elle s'était adressée aux païens. Mais qu'on se rappelle ce qu'était la majeure partie de l'église d'où cette mission elle-même partait. Ces païens convertis d'Antioche auraient ainsi méconnu leur propre expérience! Avec quelle solennité exceptionnelle, d'ailleurs, cette œuvre n'avait-elle pas été inaugurée? Chacun sentait qu'on faisait en ce moment un pas décisif.... et tout cela pour faire juste ce qui se faisait depuis la Pentecôte! On ne saurait imaginer rien

de plus absurde. Là où Luc veut évidemment signaler un progrès dans l'œuvre divine, on veut trouver un recul !

Combien de temps dura cette mission? Des années peut-être. Les deux missionnaires, en s'avançant toujours plus vers l'est, atteignirent les confins de la Cilicie, patrie de Paul. Là ils revinrent en arrière, et après avoir visité de nouveau et affermi les églises qu'ils venaient de fonder, ils descendirent à la mer où ils s'embarquèrent pour Antioche.

Ici ils reprirent leur travail d'évangélisation, qu'ils continuèrent longtemps (Act. XIV, 28). On peut, sans se tromper gravement, attribuer à cette première mission et à l'œuvre qui suivit, à Antioche même, une durée de quatre à cinq années. Nous sommes ainsi conduits à placer les événements qui vont suivre dans les années 50 ou 51.

Conférences de Jérusalem.

La marche paisiblement ascendante de l'église d'Antioche fut tout à coup troublée par l'arrivée de quelques chrétiens de Jérusalem, qui voyaient avec indignation le mélange dans l'Église de croyants d'origine juive et de croyants incirconcis. Les Actes nous parlent, VI, 7, « d'une grande quantité de sacrificateurs qui obéissaient à la foi, » et au ch. X de partisans de la circoncision qui étaient membres de l'Église. Ce furent eux qui, à la suite de la mission et du séjour de Pierre à Césarée chez le païen Corneille, provoquèrent une enquête contre lui à Jérusalem. Au ch. XV ces mêmes hommes sont désignés comme « quelques-uns de ceux de la secte des pharisiens qui avaient cru. » Il est donc probable qu'appartenant aux classes plus élevées, plus instruites, plus riches de la société juive, tandis que la plupart des autres membres de

l'Église et les apôtres eux-mêmes étaient de basse condition, ils éprouvaient pour ceux-ci un certain dédain, et nourrissaient la prétention de s'emparer de la direction de l'Église, pour remettre les choses dans la bonne voie d'où l'on s'était écarté. Il en vint un certain nombre d'entr'eux à Antioche « pour épier, comme dit saint Paul (Gal. II, 4), la liberté que nous avons en Christ Jésus. » Il s'agissait naturellement de la non observation des rites mosaïques, et surtout de la circoncision : « Si vous ne vous faites pas circoncire, vous ne pouvez pas être sauvés » (Actes XV, 1). Accepter cette injonction, c'était, pour Paul et Barnabas, donner le coup de mort et à leur œuvre déjà accomplie et à celle qu'ils avaient à accomplir encore. Car il était impossible que tous les païens convertis dans le premier voyage, après avoir été admis dans l'Église par le baptême, se laissassent après coup imposer la circoncision, et qu'à l'avenir la prédication du salut fût soumise à cette condition dans le monde païen. C'est là sans doute le danger que veut indiquer Paul quand il dit Gal. II, 2 : « De peur que je ne travaille [à l'avenir] et que je n'aie travaillé en vain [dans le passé]. » D'autre part ces gens se donnaient pour représentants de l'église de Jérusalem ; ils ébranlaient les croyants d'origine païenne, troublaient la paix dont ils avaient joui, et jetaient la discorde dans une église qui jusque là avait marché de bénédiction en bénédiction.

Il y avait là une question vitale pour la mission chez les païens. Jusqu'alors elle n'avait pas été sérieusement soulevée. Une fois posée, elle devait être résolue par l'autorité compétente. Car elle menaçait d'amener entre les églises nouvellement fondées et l'église mère une scission qui eût été fatale à la vie des unes comme à celle de l'autre.

Paul hésitait. S'il y avait quelque chose de vrai dans la prétention de ces gens de représenter le sentiment de l'église mère, c'était courir un grand risque que de lui soumettre la question. Une vision du Seigneur le tira d'incertitude : Ne crains rien; va à Jérusalem. Se soumettant à cette direction, l'église d'Antioche délégua à Jérusalem Paul et Barnabas avec quelques autres frères. Parmi eux se trouvait un croyant incirconcis, Tite, que Paul emmenait avec lui dans l'intention d'arriver, par la conduite que l'on tiendrait envers lui, à la solution de la question de principe.

Le récit des conférences qui eurent lieu en ce moment critique nous a été conservé dans deux documents, le ch. XV des Actes et les dix premiers versets du IIme de l'épître aux Galates. Car il est reconnu aujourd'hui par presque tous les critiques que ces deux récits se rapportent à une seule et même visite et que l'on ne peut identifier le voyage rapporté dans Galates II, ni avec celui d'Act. XI, 30 et XII, 25, comme le voulait *Calvin,* ni avec celui d'Act. XVIII, 22, comme le pensent *Wieseler* et *Volkmar*[1].

Deux sujets étroitement liés étaient à l'ordre du jour : la reconnaissance des croyants païens comme vrais membres de l'Église, sans condition de circoncision ni assujet-

[1] Celui-ci (dans *Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief,* 1887) pense que le récit primitif remanié dans *nos* Actes était conforme à celui de Paul dans Gal. II. Le concile de Jérusalem n'avait eu lieu qu'après la mission en Grèce ; on en retrouve la trace effacée Act. XVIII, 22. Le voyage à Jérusalem dans le but de remettre la collecte (XI, 30) devrait se placer en réalité en 54, après le concile de Jérusalem qui aurait eu lieu en 53. Le séjour de Pierre à Antioche, dont parle Gal. II, aurait eu pour but les remerciements que cet apôtre allait porter à l'église. Du conflit avec Paul serait résultée une rupture sans remède entre les deux apôtres. C'est ainsi qu'on fait l'histoire, d'après des livres que l'on recompose soi-même au moyen de ceux que nous possédons.

tissement aux prescriptions légales, et la reconnaissance de l'apostolat et du mode de prédication de Paul. Les églises fondées chez les Gentils étaient-elles de vraies églises, aussi bien que celles fondées en Israël, et Paul, leur fondateur, était-il apôtre aussi bien que les Douze? La première de ces deux questions concernait essentiellement l'église judéo-chrétienne qui devait décider si elle voulait reconnaître, comme églises sœurs, les églises de la gentilité; la seconde était évidemment du ressort spécial des apôtres. Comme la première seule appartenait au récit du développement de l'Église primitive retracé dans les Actes, il n'y a rien d'étonnant à ce que cet écrit ait raconté les conférences de Jérusalem spécialement à ce point de vue. Mais, dans les Galates, Paul retraçait le fait en vue des attaques de ses adversaires contre la réalité de son apostolat et la légitimité de son mode de prédication. C'est là la raison très simple pour laquelle il a insisté surtout sur les conférences privées dans lesquelles avait été traitée et décidée la seconde question. Il est donc faux de prétendre avec l'école de Tubingue que les deux récits sont inconciliables. Du reste il ne faut pas dire que Paul ne parle que d'une conférence privée entre lui et les apôtres. Il commence bien par là, et nous venons d'en dire la raison; comp. II, 2 : « Je leur exposai l'évangile que je prêche chez les Gentils, *et cela privément*[1]. » Mais, en continuant, une parenthèse le fait tout à coup tomber dans la conférence publique ; c'est au v. 3. En effet il s'interrompt brusquement par ces mots : « Mais pas même Tite, qui était avec moi, lui Grec, ne fut contraint d'être circoncis. » Il vient d'exprimer la crainte que tout son

[1] Il m'est impossible de prendre le δέ avec κατ' ἰδίαν autrement que comme explicatif; comp. Rom. II, 22 ; IX, 30. Paul commence et finit par la conférence privée qui lui tenait surtout à cœur.

travail présent et à venir ne fût compromis. Mais non, ajoute-t-il vivement; car Tite ne fut pas même obligé, lui Grec en pleine Jérusalem, pour pouvoir prendre part aux assemblées de l'église, de se faire circoncire! Comment cela se passa-t-il? L'apôtre l'explique dans les v. 4 et 5. Ce fut lui qui s'y opposa formellement, non qu'il attachât à la circoncision en elle-même une valeur quelconque en bien ou en mal. « La circoncision n'est rien, » dit-il lui-même Gal. VI, 15. Mais exigée, comme elle l'était en ce moment, par le parti extrême dont nous avons parlé, elle eût été envisagée et exploitée comme un précédent contraire à l'admission libre des païens. C'est dans ce sens qu'il faut prendre, je pense, ces mots : « Et cela[1] (la non circoncision de Tite), à cause des faux frères qui étaient intervenus. » Paul aurait pu consentir à céder soit à l'Église, soit aux apôtres, pour gain de paix. Mais en face de ces adversaires qui *exigeaient*, il ne put céder même un instant de peur d'ébranler à toujours la vérité de l'Évangile au détriment non pas seulement des Galates[2], mais des païens en général. Ces versets 3-5 supposent certainement une délibération et une décision relative à la position de Tite, et par conséquent de tout le monde païen. Et cette délibération ne peut avoir eu lieu, comme l'a bien reconnu *Weiss*, qu'au sein d'une assemblée générale, telle que celle qui est racontée Act. XV. Car c'était à l'église

[1] Le ὃϵ́ me paraît avoir le même sens explicatif qu'au v. 2. On peut aussi commencer ici une nouvelle phrase : « Mais à cause des faux frères... » Il y aurait dans ce cas au v. 5 un changement de construction; le sens diffère peu pour le fond.

[2] Comme le pense à tort *Pfleiderer*, qui trouve dans ce pronom *vous* la preuve que les églises de Galatie étaient déjà fondées au moment des conférences de Jérusalem et que par conséquent elles n'étaient autres que les églises de Lycaonie et de Pisidie datant de la première mission.

seule qu'il appartenait de décider à quelles conditions elle voulait reconnaître comme sœurs les églises fondées dans la gentilité. On sait par le livre des Actes que cette question fut décidée, par l'ascendant de Pierre et Jacques, en faveur de la liberté des païens. Pierre insista sur ce que le chemin du salut par l'accomplissement de la loi était inaccessible à l'homme et que Dieu en avait ouvert un autre, la grâce du Seigneur Jésus[1]; Jacques rappela les prophéties qui annonçaient le salut de tous ceux d'entre les Gentils qui consentiraient à invoquer le nom du Seigneur. Cette attitude conciliante que les Actes attribuent aux apôtres, ressort aussi du récit de Paul. On peut hésiter sans doute sur la question de savoir si les apôtres aussi demandèrent à Paul la circoncision de Tite. Ici *Hilgenfeld*, répondant affirmativement, dit : « Tite ne fut pas contraint; donc quelqu'un voulait le contraindre. Et ce quelqu'un ne pouvait être que les apôtres, puisque Paul distingue ceux qui demandaient de ceux *à cause desquels* il ne céda pas. » Le raisonnement est spécieux, mais il se retourne contre celui qui l'emploie. Car si Paul ne céda pas aux apôtres *à cause des faux frères*, cela prouve que les uns demandaient dans un tout autre sens que les autres. Aux apôtres, Paul aurait pu céder; car ils demandaient par égard pour l'église qu'on désirait ménager. Mais aux faux frères qui exigeaient, jamais! Les apôtres différaient donc du tout au tout des faux frères, d'après le récit même de Paul.

[1] *Baur* a prétendu que l'auteur des Actes fait ici parler Pierre à la façon de Paul. Mais dans l'épître aux Galates Paul, parlant à Pierre face à face, lui attribue cette même conception, II, 16 : « *Sachant* que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ, *nous aussi*, *nous avons cru* en Christ Jésus pour être justifiés par la foi...., vu que par les œuvres de la loi nulle chair ne sera justifiée. » Comp. Ps. CXLIII, 2 où le psalmiste exprimait déjà la même expérience, bien des siècles avant la venue de J.-Christ.

Après cette interruption (v. 3-5), l'apôtre reprend v. 6 le récit, commencé au v. 2, de sa conférence avec ceux qui faisaient autorité, οἱ δοκοῦντες [1]. Comme ce terme reprend celui du v. 2, ainsi celui de προσανατιθέναι, *imposer en outre*, reprend celui de ἀνεθέμην, *j'exposai* (v. 2). Cette relation d'expressions ne permet pas de douter du sens du premier de ces termes : « Ils ne m'imposèrent rien en sus » de ce que je leur avais exposé. Ils n'ajoutèrent aucune condition nouvelle au salut par la foi, tel que je le prêche parmi les Gentils. Mais, disent *Baur* et son école, cette affirmation de Paul est en contradiction avec le récit des Actes, qui mentionne au contraire trois conditions très positives que mirent les apôtres et l'église mère à la reconnaissance des églises d'entre les Gentils : l'abstention des viandes sacrifiées aux idoles, celle du sang et des bêtes non saignées, mais simplement étouffées, enfin l'abstention de l'impureté. Mais la contradiction signalée n'existe pas ; car la prédication de Paul ne reçut aucune modification de ces trois réserves. Elles n'étaient nullement réclamées comme conditions de salut. A cet égard la lettre apostolique s'était nettement prononcée dès les premiers mots. Il n'était question d'imposer aux églises ni la circoncision ni les rites mosaïques en général. L'expression : « En vous gardant de ces choses vous ferez bien (vous prospérerez), » montre bien de quoi il s'agit ; c'est d'une mesure d'utilité, non d'une nécessité pour le salut. On pourrait objecter que Paul aurait dû s'opposer à ces exigences. Deux raisons devaient l'en empêcher : leur opportunité évidente

[1] Le v. 9 montre qu'il n'y a dans cette expression aucune ironie à l'égard de ceux qu'elle désigne ; elle rappelle que c'étaient les hommes envisagés comme compétents pour prendre une décision, les hommes dont les adversaires mêmes de Paul en Galatie reconnaissaient l'autorité.

dans les circonstances données, et le fait qu'il ne pouvait disposer de ces églises sans Barnabas qui les avait fondées avec lui. Paul a toujours observé avec le plus grand soin les égards dus à ses collaborateurs.

On a pris l'habitude de rapprocher les abstinences dont parle la lettre apostolique de ces commandements appelés noachiques, que l'on imposait aux étrangers qui demandaient à séjourner au milieu du peuple d'Israël, et on a conclu de là à la position tout à fait inférieure qui aurait été faite aux chrétiens d'origine païenne. Mais nous venons de montrer que ces abstinences n'affectaient en rien leur position spirituelle et n'avaient en vue que la bonne harmonie entre les deux parties de l'Église et le succès de la mission auprès des Juifs. De plus, *Schürer* a démontré que les sept commandements dits noachiques n'étaient que les devoirs de la morale naturelle, dont on devait demander l'observation à un étranger avant de lui accorder l'établissement en Israël [1]. S'il en est ainsi, il n'y a pas de rapport entre ces commandements et les abstinences demandées aux chrétiens païens. Nous pouvons être parfaitement assurés que si ces concessions avaient dû porter quelque atteinte à la dignité de ses églises, Paul ne les eût point acceptées [2].

Il fut donc convenu qu'il y aurait, non pas deux évan-

[1] *Geschichte des jüdischen Volkes,* II, p. 568 et 569.

[2] L'impureté, dont il est parlé dans la lettre des apôtres, ne peut désigner autre chose que ce que le mot πορνεία signifie toujours, une relation illégitime et en dehors du mariage. Si ce vice est spécialement mentionné à côté de deux actes qui à nos yeux n'ont pas proprement un caractère immoral, c'est que chez les païens il était envisagé tout autrement que chez les Juifs. Il semblait que ce fût une chose toute naturelle et moralement indifférente. Ce vice se mêlait même aux actes du culte. Voilà pourquoi, quoi qu'en dise Baur, il est rangé ici sur la même ligne que les deux autres actes abominables aux yeux des Juifs.

giles, mais deux formes de prédication du seul et unique Évangile; l'une pratiquée par Pierre et les Douze, conformément aux besoins de la mission israélite; la seconde, celle de Paul, conforme aux besoins de la mission chez les païens; ainsi, deux apostolats, également divins dans leur origine[1] et proclamant, malgré la nuance exigée par les diversités de l'histoire, le salut par la foi en Christ, sans conditions légales. Comprend-on qu'un critique sérieux ait pu caractériser cette scène en la résumant comme suit : On se dit donc adieu en ces termes : toi, va de ton côté et prêche comme tu l'entends; nous, nous irons du nôtre et prêcherons comme nous l'entendons. Ce serait en acceptant le fait de ces deux évangiles inconciliables, que l'on se serait séparé, et voilà ce que signifierait cette *main de communion* qu'on s'est tendue et serrée en se quittant. « La κοινωνία, dit Baur, fut bien plutôt une séparation. »

Paul put quitter Jérusalem avec joie. Il avait obtenu tout ce qu'il pouvait raisonnablement désirer à ce moment-là; l'église mère avait reconnu les églises fondées chez les Gentils comme des églises sœurs jouissant avec elle du même salut, et les apôtres avaient accordé leur sanction à son enseignement évangélique, quoiqu'il ne l'eût point

[1] L'école de Baur a en général adouci l'idée de l'opposition entre Paul et les apôtres; *Holsten* dans son *Evangelium des Petrus und Paulus* est celui qui a maintenu avec le plus de force l'opposition entre la doctrine des apôtres : Salut par foi et par œuvres, et celle de Paul : Salut par la foi seule. Mais peu à peu la vérité se fait jour. On comprend que deux évangiles reconnus comme provenant d'un seul et même Dieu (comp. Gal. II, 8 ὅτι πεπίστευμαι et ὁ ἐνεργήσας... ἐνήργησεν) ne pouvaient renfermer deux enseignements contradictoires. Il ne faut pas oublier que le mot εὐαγγέλιον est ici employé par Paul, comme dans la plupart des cas (1 Thess. I, 5; Rom. XV, 19, etc.), pour désigner non le contenu, mais l'*acte* de la prédication, acte uni chez les apôtres à l'observation légale, chez Paul dégagé d'elle.

reçu par leur intermédiaire, et sanctionné aux yeux de l'Église son apostolat, en reconnaissant son origine divine et son autorité égale à celle que possédait le leur propre. Qu'avec cela ils maintinssent, pour les chrétiens juifs et dans leur propre vie, les formes légales, Paul pouvait accepter cette différence avec le sentiment qu'elle était voulue d'en-haut aussi longtemps que durait la mission auprès du peuple élu. Quant à lui, il avait compris dès le jour de sa conversion que la croix renfermait en puissance à la fois l'accomplissement et l'abrogation de la loi.

V

Depuis les conférences de Jérusalem jusqu'aux premières épîtres (51-53).

Bientôt après son retour à Antioche, Paul se sentit pressé de revoir les jeunes églises d'Asie-Mineure, qu'il avait laissées livrées à elles-mêmes depuis quelques années. Il proposa à Barnabas de les visiter avec lui. On connaît le dissentiment qui éclata entr'eux à cette occasion, au sujet de Marc, cousin de Barnabas, que celui-ci voulait prendre de nouveau avec eux. Paul s'y refusa ; l'œuvre de Dieu était trop grave à ses yeux pour risquer de la compromettre une seconde fois, en cédant à une complaisance personnelle. Un prophète de Jérusalem, nommé Silas, qui avait été désigné pour porter la lettre apostolique aux églises de Cilicie et de Syrie, consentit à se joindre à lui, et, tandis que Barnabas et Marc partaient par mer pour visiter les églises fondées en Chypre, Paul avec Silas, traversant la Syrie et la Cilicie et fortifiant les églises, arriva

sur le théâtre de sa précédente mission, en Pisidie et en Lycaonie. Il trouva là les églises accrues et florissantes, et il put dissiper toutes les inquiétudes qui s'étaient sans doute élevées au milieu d'elles au sujet des ordonnances mosaïques, en leur transmettant toutes les décisions prises à Jérusalem (Act. XVI, 4). On s'est étonné de voir Paul, dont l'indépendance apostolique venait d'être solennellement reconnue, faire par là acte de soumission à l'égard de l'église de Jérusalem. Mais on doit se rappeler qu'il ne possédait point encore un domaine qui lui fût propre. Ces églises étaient le fruit d'un travail auquel Barnabas avait pris part avec lui. Il ne pouvait donc les traiter exclusivement comme siennes. Il en sera autrement plus tard, et nous ne devrons pas nous étonner si nous le voyons, vis-à-vis de ses propres églises, travailler à justifier lui-même par les principes évangéliques les restrictions apportées à la liberté chrétienne, qu'il avait d'abord réclamées au nom des apôtres. Comp. 1 Cor. VIII et Rom. XIV.

Paul et Silas avaient besoin d'un aide qui pût leur remplacer Marc. Ils le trouvèrent en la personne d'un jeune chrétien de Lystres, dont il avait converti dans son voyage précédent la mère et la grand'mère (2 Tim. I, 5). Ce jeune homme, nommé Timothée, fils d'un père païen, mais d'une mère juive, avait été élevé par sa mère dans la connaissance de l'A. T. (2 Tim. III, 14. 15). Mais il n'avait point été circoncis. Le récit des Actes rapporte que Paul le fit circoncire. S'il est un fait au sujet duquel on ait accusé Luc d'avoir faussé l'histoire, c'est celui-là (voir *Baur*, dans son *Apostel Paulus)*. Et cependant rien de plus injuste. Le cas de Tite (Gal. II), qu'on oppose à celui-là, était absolument différent. D'abord Tite était fils de *deux* parents païens; puis Paul a fait clairement entendre

lui-même qu'il aurait pu céder au désir des chrétiens de Jérusalem, qui lui demandaient la circoncision de Tite, s'il n'y avait pas eu là de *faux frères* qui auraient abusé immédiatement de cette libre concession. Aucun abus semblable n'était à craindre à Lystres, et Luc a pris lui-même la peine de nous expliquer le motif qui détermina la manière d'agir de l'apôtre. Il dit expressément Act. XVI, 3 : « Il le fit circoncire à cause des Juifs qui se trouvaient en ce lieu-là. » Nous l'avons dit : la circoncision était pour Paul une chose indifférente, un rite dont il usait ou n'usait pas, selon les besoins du règne de Dieu (1 Cor. VII, 19; Gal. VI, 15[1]). Désireux d'ouvrir à l'évangélisation de Timothée la plus large porte possible auprès de ses demi-compatriotes, il préféra le mettre en règle avec la loi qu'ils respectaient profondément. Il n'y a rien là qui ne soit parfaitement d'accord avec les principes et la conduite constante de Paul (1 Cor. IX, 19-22; X, 31-33).

Il y eut à cette occasion, écrit Paul lui-même, des voix prophétiques qui se firent entendre et annoncèrent tout ce que serait ce jeune homme pour l'œuvre du Seigneur. Il reçut une consécration à sa nouvelle tâche des mains de Paul et de celles des anciens de l'église, qui implorèrent sur lui, comme autrefois les prophètes et docteurs d'Antioche sur Paul et sur Barnabas, la bénédiction divine pour son ministère d'évangéliste (1 Tim. I, 18; IV, 14; 2 Tim. I, 6)[2]. Il est possible que 1 Tim. VI, 12 renferme une allusion aux paroles prononcées par Timothée lui-même en

[1] « La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien. »

[2] « Je te transmets cette injonction, ô Timothée, selon les prophéties qui ont été faites précédemment sur toi..... » « Ne néglige pas le don qui est en toi, qui t'a été donné par prophétie avec imposition des mains du conseil des Anciens.... » « C'est pour cela que je te fais souvenir de raviver le don de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. »

cette occasion solennelle[1]; comp. le v. suivant où Paul rappelle, sans doute à l'occasion de celle de Timothée, la belle profession faite par Jésus devant Pilate.

Du théâtre de sa première mission, Paul avait l'intention de continuer son voyage vers l'occident et peut-être d'atteindre Éphèse, ce grand entrepôt intellectuel, religieux et commercial entre l'Asie-Mineure et la Grèce. Mais la volonté de Dieu était autre. C'était en ce moment l'heure de la Grèce qui avait sonné. Comme la petite troupe missionnaire prenait la route de l'ouest pour traverser la province d'Asie, dont Ephèse était la capitale, un obstacle intérieur les empêcha de prêcher. Ils se tournèrent alors vers le nord-ouest pour passer par la Phrygie et la Galatie.

L'épître aux Galates, écrite deux ou trois ans plus tard, nous apprend qu'en traversant ce dernier pays, Paul fut atteint d'une maladie grave (Gal. IV, 13-15), qui l'y retint un certain temps et occasionna ainsi le fondation de l'Église chez ce peuple encore à demi-barbare[2]. Puis, reprenant leur marche vers le nord-ouest, les voyageurs tentèrent d'entrer par la Mysie dans la Bithynie, où se trouvaient beaucoup de villes riches et populeuses; mais là encore l'arrêt intérieur se renouvela, de sorte qu'il ne leur resta plus, s'ils ne voulaient pas revenir sur leurs pas, qu'à continuer leur route droit vers la mer, en longeant la Mysie méridionale. C'est ainsi qu'ils furent conduits jusqu'à Troas, où le mystère, qui avait plané jusque là sur ce voyage, s'expliqua enfin. Le Seigneur leur montra qu'il les appelait à passer la mer et à commencer une mission en

[1] « Saisis la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et dont tu as fait une belle profession devant de nombreux témoins. »

[2] Voir sur la fondation de ces églises l'introduction à l'épître aux Galates.

Europe. Car c'était de la Grèce qu'il s'agissait maintenant dans le plan de Dieu.

Ce fut également à Troas que l'auteur des morceaux « en nous » renfermés dans le livre des Actes, morceaux qui me paraissent être incontestablement sortis de la même plume que le reste du livre, se joignit à la société missionnaire. Évidemment cet auteur n'était point pour les voyageurs un inconnu. Il était déjà chrétien, lorsqu'ils le rencontrèrent et se l'adjoignirent. C'était probablement un membre de l'église d'Antioche, ce Luc « médecin d'Antioche », comme disent les Pères, qui dès ce moment parle à la 1re personne du pluriel quand il est présent aux scènes qu'il raconte (comp. Act. XVI, 11-18; XX, 4-XXI, 18; XXVII-XXVIII). Qu'on se rappelle l'étrange leçon dont nous avons parlé, XI, 18 : « Et comme *nous étions* assemblés... » Le *moi*, implicitement renfermé dans le *nous* qui caractérise ces passages, ne peut être que le sujet anonyme qui parle de lui-même dans la première phrase de l'écrit : « *J'ai composé*, ô Théophile, mon premier livre. .[1] »

Nous ne nous étendrons pas sur la fondation de l'église de Philippes, telle qu'elle est racontée dans le livre des Actes (ch. XVI)[2]. Le récit de ce séjour a été vivement attaqué par la critique, surtout parce que l'on ne croit pas possible qu'un témoin oculaire ait pu raconter des faits aussi invraisemblables, aussi impossibles que ceux qui ont causé et accompagné la conversion du geôlier. Mais la critique me paraît agir ici d'une manière peu conséquente. Elle envisage l'auteur du livre comme un historien assez scrupuleux pour reproduire littéralement le récit du témoin oculaire parlant dans les morceaux « en nous », au

[1] Voir à l'introduction du livre des Actes.

[2] Voir à l'épître aux Philippiens.

point de laisser subsister cette première personne du pluriel; et d'autre part elle le croit capable d'introduire dans le récit une foule d'inexactitudes et d'impossibilités de son propre crû. On ne saurait concilier deux genres de narration si contradictoires.

Paul et ses deux compagnons partirent de Philippes, y laissant l'auteur des morceaux « en nous » (car le *nous* cesse dès ce départ); celui-ci restait à la tête de cette jeune église très vivante, la première de la Grèce et de l'Europe. Paul et ses deux amis s'avancèrent vers l'occident, traversant en deux journées de voyage, au nord de la presqu'île Chalcidique, deux villes où ils ne s'arrêtèrent pas, probablement parce qu'il ne s'y trouvait pas de synagogue. Ils arrivèrent ainsi dans la grande ville de Thessalonique, qui était la résidence du proconsul romain gouverneur de toute la province de Macédoine.

Sur les détails du séjour de Paul à Thessalonique et de la fondation de l'Église dans cette ville, voir Act. XVII, 1-9 et la 1re aux Thessaloniciens. Le séjour qu'y fit l'apôtre ne paraît pas, d'après les Actes, avoir duré beaucoup plus de trois semaines. La synagogue était pour lui, ici comme partout, la porte providentiellement préparée pour pénétrer au sein de la population juive et païenne. Mais la grande masse de la colonie juive se montra, comme d'ordinaire, violemment hostile à la prédication de l'Évangile; et, usant de son influence sur les magistrats romains, elle contraignit les missionnaires à quitter promptement Thessalonique où ils laissèrent une église composée surtout de chrétiens païens. Accompagné de Silas et Timothée, Paul se rendit à Bérée, où il obtint un meilleur accueil. Mais les Juifs de Thessalonique, l'ayant appris, travaillèrent par des émissaires à soulever la populace de Bérée et finirent par forcer Paul à prendre la fuite. Laissant ses

deux compagnons en Macédoine pour soutenir les églises nouvellement fondées et exposées aux violences du fanatisme juif et à celles de leurs propres compatriotes (1 Thess. II, 14), l'apôtre, en compagnie de quelques Béréens dévoués, se rendit à la mer, et là s'embarqua pour Athènes, où devaient venir le rejoindre bientôt ses deux compagnons.

VI

Coup d'œil sur l'activité littéraire de saint Paul.

Treize lettres nous ont été transmises par l'antiquité chrétienne comme provenant de l'apôtre Paul. Le premier document dans lequel elles apparaissent toutes réunies est le *Fragment de Muratori* (vers 170). Les quatre grandes (Rom. ; 1 et 2 Cor.; Gal.) y sont d'abord brièvement traitées chacune à part, évidemment à cause de leur importance particulière ; puis l'auteur les réunit avec les autres (sauf les quatre adressées à des individus) en un seul tout qui, en tant que comprenant des lettres adressées à *sept* églises (le nombre sept, symbole de la totalité), est envisagé comme appartenant par là même à l'Église universelle. Cette étrange remarque prouve, mieux que toute autre chose, combien l'autorité et l'apostolicité de ces treize lettres étaient déjà généralement reconnues.

Trente ans plus tôt, *Marcion* arrivait d'Asie-Mineure à Rome avec un recueil de lettres de Paul, où manquaient nos trois Pastorales (ainsi que l'épître aux Hébreux). On a souvent présenté ce fait comme un premier pas dans le travail de formation du recueil des épîtres. C'est tout à fait à tort. Ce Canon de Marcion résultait au contraire

d'un travail de mutilation, par lequel il avait éliminé les épîtres que son système l'empêchait d'admettre. Il pratiquait un procédé semblable à l'égard des épîtres mêmes qu'il admettait, en les expurgeant de tout ce qui ne lui convenait pas, et même à l'égard des livres apostoliques en général, d'entre lesquels, outre les épîtres de Paul, il n'acceptait que l'évangile de Luc.

Il est aisé de constater, par l'emploi que font *Polycarpe*, *Ignace* et *Clément de Rome* de plusieurs des lettres de Paul, que ces écrits se trouvaient déjà dans le premier tiers du second siècle entre les mains de ces Pères, ce qui veut dire dans les archives de leurs églises, en Asie-Mineure, en Syrie et en Italie[1]. Comment n'aurait-ce pas été un besoin pour toutes les églises de la chrétienté de nourrir leur foi, leur espérance et leur amour de ce pain de vie qu'elles trouvaient dans les écrits par lesquels l'apôtre avait travaillé à leur affermissement? De là la communication qu'elles se firent très promptement les unes aux autres des lettres que chacune d'elles se trouvait posséder, communication qui partit originairement des églises auxquelles l'apôtre avait adressé tel ou tel de ces écrits. La vivacité du besoin nous garantit la promptitude du procédé si simple par lequel il y fut satisfait. Ce que disait Polycarpe aux Philippiens en leur rappelant la lettre que Paul leur avait écrite : « En l'étudiant (vous courbant

[1] Clément, à Rome (fin du Ier s.), paraît connaître déjà quelques-unes des épîtres de Paul, non seulement Rom., mais 1 Cor., Eph., Phil., 1 Tim., Tite (de plus Hébr. et 1 Pierre). Barnabas, dans le même temps : Rom., 1 Cor., Gal., Eph., Col., Tite (de plus Hébr.). Ignace (1er tiers du IIe s.) : Rom., Gal., Eph., Phil., 1 et 2 Thess., ép. pastor. Polycarpe (même temps) : Rom., Cor., Gal., Eph., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim. (de plus 1 Pierre) ; Hermas : surtout Eph. (et Jacq.). — Certaines expressions dans la *Didaché* rappellent quelques lettres de Paul (Rom., 1 Cor., Eph., 2 Thess.), non pourtant avec une entière certitude.

sur elle) vous pourrez vous édifier, » s'appliquait à toutes les églises et à tous les écrits apostoliques.

Ces treize documents ont certains caractères profondément marqués qui les distinguent de tous les autres produits littéraires. La forme dialectique prépondérante en est le cachet le plus saillant. Les plus riches exubérances du sentiment revêtent elles-mêmes ce caractère. Tandis que par nature Jean déclare et affirme, par nature Paul déduit et argumente. Chez tous deux se trouve l'intuitivité sémitique, mais chez le premier conservée dans sa fraîcheur native, transformée déjà chez le second par le contact avec l'hellénisme; l'un comme l'autre, écrivains d'une inimitable originalité.

La question importante, quant à Paul, est de savoir jusqu'à quel point ses études rabbiniques et son passé pharisaïque, d'un côté, de l'autre, ses relations avec le peuple et l'esprit grecs ont exercé une influence sur le monde de pensées que nous présentent ses lettres.

Parmi ceux qui ont serré de plus près ce double problème dans ces derniers temps, *Pfleiderer*, dans son écrit déjà cité, *Paulinismus*, me paraît être arrivé aux résultats les plus précis. Il fait ressortir :

1° Le caractère rabbinique de l'exégèse de Paul, à la fois littérale et typologique. Sous ce rapport on cite surtout Galates III, 16 (ἓν σπέρμα) et Rom. IV, 17 (πατὴρ πολλῶν); 1 Cor. IX, 9 (le bœuf qui foule le blé) et Gal. IV, 21 (Agar et Sara); enfin Rom. X, 6 et suiv. (la justice de la foi parlant le langage de la loi) et 2 Cor. III, 13 (Moïse voilant son visage). — Je crois que dans plusieurs de ces cas l'explication de Paul se justifie pleinement (ainsi pour Gal. III, 16; Rom IV, 17 et X, 6 et suiv.) et que, dans d'autres cas, la typologie de l'apôtre diffère entièrement des allégories rabbiniques, en ce que les deux faits com-

parés par Paul reposent toujours sur une loi morale commune qui justifie leur rapprochement (1 Cor. IX, 9; Gal. IV, 21), tandis que dans l'explication allégorique ordinaire les faits rapprochés le sont artificiellement et ne se touchent que par un trait accidentel. Mais je ne prétends point pour cela qu'un homme qui n'aurait pas passé par la gymnastique rabbinique eût toujours argumenté comme le fait Paul. Seulement il faut bien remarquer que ce n'était là pour lui qu'un procédé de démonstration, et non le moyen par lequel il était arrivé au fond même de ses idées[1]. Ce fond, il le possédait avant d'écrire, et il employait d'autant plus volontiers l'A. T. pour le défendre que c'était là l'autorité qu'invoquaient contre lui ses adversaires : « Vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous pas la loi? » Gal. IV, 21. C'était une sorte d'argument *ad hominem*.

2° La conception de *l'expiation*. Elle serait puisée dans le système de l'école pharisaïque, selon Pfleiderer qui en appelle ici à l'ouvrage de *Weber*, *Das System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*. D'après ce système, en effet, le péché est une dette que Dieu se fait payer et qui doit être acquittée pour qu'il pardonne. L'homme l'acquitte par la souffrance, par la pénitence, par les bonnes œuvres, par l'étude de la loi, etc. Pour certains grands crimes, il faut la mort et les peines de l'Adès. Mais les pères et les justes éminents ont fait plus de bien que de mal, ce qui leur constitue un surplus de mérite, qui peut se reporter sur d'autres et être appliqué à leurs après-venants ou à leurs contemporains. Il saute aux yeux, dit Pfleiderer, que c'est là la base de la doctrine paulinienne de l'expiation. — Mais il y a ici une diffé-

[1] M. *Sabatier* dit lui-même, p. 66 : « Non, ce n'est point de l'A. T. que l'apôtre tire, au moyen de sa méthode exégétique, le fond même de sa pensée. »

rence qui établit entre les deux conceptions une opposition radicale : c'est que dans l'évangile de Paul, c'est Dieu lui-même, le créancier, qui paie la dette et qui réconcilie ainsi le débiteur avec lui-même [1]. C'est précisément l'antipode du pharisaïsme. D'ailleurs est-il permis d'oublier le tableau prophétique du Serviteur de Jéhova, Es. LIII, qui certes est bien antérieur au pharisaïsme et qui de tout point concorde avec la conception de l'apôtre? Rien n'a dû répugner davantage à l'esprit de Paul converti que les idées orgueilleuses de mérite humain qui étaient la base de toute la conception pharisaïque[2]. Et c'est de là qu'il aurait tiré le fond de son nouvel enseignement!

3° L'idée de la *résurrection* des corps. Voici l'exposé de l'opinion rabbinique telle que le donne Weber (p. 353). Que l'on juge! « Le corps futur est essentiellement de même qualité, pour la substance et l'organisation, que le corps actuel. Il ressuscite avec les mêmes vêtements avec lesquels on l'a déposé dans le sépulcre. » Dans le traité *Sanhédrin*, cette résurrection du corps tout habillé est prouvée par l'analogie du grain de blé qui ne sort pas de terre nu, mais enveloppé. De là les ordres précis des rabbins relatifs à leur toilette de mort. Y a-t-il quelque chose de plus opposé que ce matérialisme grossier à la conception à la fois réaliste et spiritualiste, développée par Paul dans 1 Cor. XV, de la relation entre le corps actuel, physique et corruptible, et le corps futur, spirituel et incorruptible? Notons ici une découverte tout à fait étrange

[1] 2 Cor. V, 18 : τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς.

[2] On a eu le courage d'alléguer encore Col. I. 24, où Paul ferait de ses souffrances le complément de celles de Christ; comme si Paul n'enseignait pas au ch. II la *perfection* de la rédemption accomplie par Christ! Les souffrances que subit Paul pour l'Église, ne servent pas à son rachat, mais à la réalisation de sa destination dans le temps.

de Pfleiderer. Entre la 1re et la 2e épître aux Corinthiens, il se serait produit chez Paul un subit changement d'idées, dans un sens très spiritualiste. Sous l'influence d'Apollos, Paul aurait admis l'idée hellénique de l'habitation de l'âme après la mort dans une demeure divine incorporelle (2 Cor. V, 1-4). Quoi ! l'apôtre aurait ainsi changé ses idées sous l'influence d'un nouveau venu, d'un converti d'hier, et aurait aussitôt initié ses églises à ces variations de sa croyance ! Mais, supposée exacte l'interprétation de Pfleiderer, il ne s'agirait en tout cas que de l'état qui suit immédiatement la mort. Car, quant à la résurrection, nous la retrouvons enseignée dans Philip. III, 21 exactement de la même manière que dans 1 Cor. XV.

4° La *préexistence* du Messie. Paul aurait reporté sur Jésus l'idée philonienne de l'homme céleste et spirituel, prototype de l'homme terrestre, et antérieur à lui. C'était en effet par cette conception que Philon cherchait à mettre d'accord ce qu'on appelle les deux récits de la création, Gen. I et Gen. II. Et c'est par cette interprétation philonienne que doit s'expliquer chez Paul la doctrine de la préexistence du Messie. Mais dans les passages où la préexistence de Christ est enseignée par Paul, il s'agit d'une tout autre préexistence que celle d'un *homme* céleste, c'est-à-dire d'une créature. Paul dit Philip. II, 6 : « Lui qui était *en forme de Dieu*, » c'est-à-dire qui vivait d'un mode d'être divin. *Holsten* lui-même a reconnu que cette expression dépasse les limites d'une simple humanité. D'ailleurs 1 Cor. VIII, 6 Paul attribue à ce Christ préexistant la création de toutes choses (πάντα δι αὐτοῦ). Paul eût-il attribué la création de l'univers à une créature ? 1 Cor. X, 4, il le représente comme celui qui conduisait et éclairait, abreuvait et nourrissait Israël dans le désert : « Le rocher était Christ. » Dans Col. I, 16 et suiv. la divinité du Messie

préexistant est plus évidente encore. Quant au seul passage où l'expression d'*homme* céleste soit appliquée au Christ (1 Cor. XV, 45 et 47 : « Le second Adam est du ciel »), le contexte ne permet pas de douter que Paul ne parle, non du Christ préexistant, mais de Jésus glorifié. D'abord, il le nomme « le *second* Adam »; s'il s'agissait de l'Adam préexistant, il devrait le désigner comme le *premier*. En second lieu, il déclare que par la résurrection nous revêtirons son image; or on sait que d'après Paul l'image que nous devons porter dans la gloire, est celle du Christ ressuscité et glorifié, et non celle du Christ préexistant; comp. Phil. III, 21; Rom. VIII, 17. 29. En général tout le chapitre 1 Cor. XV a une portée eschalogique.

5° M. *Sabatier* (p. 30-31) envisage encore comme des emprunts faits par Paul au pharisaïsme « ses idées sur les anges et sur les démons. » Mais pourquoi dire : au pharisaïsme, et non pas tout simplement à l'Ancien Testament? Jésus et Paul n'ont-ils pas pu tirer ces idées de ce livre aussi bien que les docteurs pharisiens eux-mêmes? M. Sabatier relève encore le point spécial de la promulgation de la loi par le ministère des anges (Gal. III, 19), notion que l'on retrouve chez Étienne (Act. VII, 38. 53), dans l'épître aux Hébr. (II, 2) et chez Josèphe. Mais c'est pourtant toujours l'A. T. qui est la source première de cette idée, par le tableau des phénomènes extraordinaires qui ont accompagné la promulgation de la loi et par la parole Deut. XXXIII, 2. Si Paul a mentionné, comme il l'a fait, ce théologoumène rabbinique, c'est qu'il reposait à ses yeux sur une source plus élevée.

En général il est psychologiquement invraisemblable que, dans le changement radical qu'a subi l'apôtre, il ait conservé quelques lambeaux isolés de son ancienne con-

ception pharisaïque. Jamais ne s'est mieux réalisée que dans la conversion de Saul, la parabole du vieux vêtement et du vêtement neuf. Il n'y a pas eu rapiéçage ; il y a eu substitution, du tout au tout. « Toutes choses ont été faites nouvelles. »

Ou bien serait-ce du côté opposé, vers le judaïsme helénisé d'Alexandrie, qu'il faut se tourner pour découvrir quelque source de la théologie de Paul? On a cherché dans Philon. On prétend y avoir trouvé des locutions qui se rapportent à celles des épîtres ; Philon a même développé l'allégorie d'Agar et de Sara d'une manière analogue à Paul. Puis on cite l'idée paulinienne de l'impuissance de l'homme à faire le bien, qui est opposée au pharisaïsme, mais qui se trouve dans Philon. Comme si, à défaut même de son expérience personnelle si bien décrite dans Rom. VII, Paul n'avait pas sous les yeux, aussi bien que Philon lui-même, le Ps. LI et tous les passages de l'A. T. qu'il cite Rom. III, 9-20 ! Avait-il donc besoin des yeux de Philon pour lire et comprendre tout cela? Quant à l'allégorie d'Agar et de Sara, voici l'explication de Philon : Abraham, c'est l'âme humaine, progressant vers la connaissance divine; Sara, sa première femme, la princesse, représente la sagesse divine; Agar, la seconde femme, l'étrangère, représente la sagesse du siècle, celle de l'école. Pour que le mariage avec la première porte du fruit, il faut que l'âme ait auparavant passé par l'union avec la sagesse mondaine. De plus Ismaël, c'est la sophistique qui doit être bannie pour laisser la place à Isaac, la vraie sagesse ! Quelle différence avec le parallélisme établi par Paul entre l'inimitié d'Ismaël contre Isaac et l'inimitié des serviteurs de la chair contre ceux de l'esprit ! Il y a ici à la base du parallélisme une loi morale profonde, tandis que tout est arbitraire dans les rapprochements imaginés par Philon.

Pfleiderer reconnaît qu'il est peu vraisemblable que Paul ait connu les écrits de Philon. Mais il croit d'autant plus sûrement trouver dans le livre alexandrin de la Sapience l'origine de certaines idées de Paul.

1° L'incapacité où est l'homme naturel de comprendre les choses divines, telle qu'elle est enseignée par Paul 1 Cor. II, 6-16, se trouve dans Sap. IX, 13-17 : « Quel est l'homme qui connaîtrait ta volonté...? Ce corps périssable pèse sur l'âme qui a sondé les choses célestes? Et qui aurait sondé ta volonté si tu n'avais envoyé ton Saint-Esprit d'en haut?» Et c'est de là que Paul doit avoir tiré son idée de l'homme *psychique*, incapable de comprendre les choses qui sont de l'ordre spirituel! Mais Paul, dans le passage cité, n'attribue point au corps la cause de cette incapacité. Puis il ne parle pas de la volonté de Dieu en général; il parle spécialement des grands faits du salut révélés aux apôtres par l'Esprit de Dieu et que les croyants eux-mêmes ne peuvent comprendre que quand leur nature est devenue spirituelle. Il s'agit de deux domaines absolument différents.

2° L'origine du paganisme. Voici comment en rend compte l'auteur de la Sapience, ch. XIII et XIV. Après une longue amplification des passages dans lesquels Ésaïe avait persiflé l'idolâtrie (ch. XL, XLIV, XLVI), l'auteur explique comme quoi un père ayant perdu son enfant d'une mort prématurée, afin de l'honorer comme un dieu, en fit faire une image en l'honneur de laquelle il institua, pour les gens de sa maison, un culte privé avec des sacrifices. Cette coutume en se consolidant avec le temps prit le caractère d'une loi. Les souverains commencèrent aussi à ordonner qu'on rendît un culte à des images taillées. Ceux de leurs sujets qui habitaient loin d'eux et ne pouvaient leur rendre hommage en face, se firent faire d'eux des images visibles, afin de les honorer. Les artistes aussi, voulant

plaire aux princes, les représentèrent en exagérant en beau leur ressemblance... Ainsi naquit le paganisme, de l'amour paternel, de la flatterie et de l'amour du gain. Et ce sont ces inepties que l'on ose comparer à l'analyse psychologique pleine de profondeur de l'origine du paganisme Rom. I, 18-23 ! Et l'on croit avoir mis hors de doute la dépendance des épîtres de Paul à l'égard du livre de la Sapience ! Il y a des cas où la critique n'est guère exigeante.

3° La doctrine de la prédestination. D'après M. *Sabatier*, Paul l'a héritée du pharisaïsme (p. 31)[1]. Mais on a cru pouvoir la faire dériver en ligne plus directe encore du livre de la Sapience. En effet, voici ce qu'on y lit (ch. XV, 6-10) : « Le potier, se fatiguant à pétrir la terre molle, forme toutes sortes de choses pour notre service, et de la même argile il fabrique des vases qui servent à un usage pur et pareillement d'autres pour un usage tout différent, et c'est l'ouvrier lui-même qui décide de l'emploi à faire d'un chacun. » — Mais l'auteur ne songe pas un instant à comparer cette action du potier à celle de Dieu ; il stigmatise simplement la cupidité et la mauvaise foi de l'artiste qui fabrique de telles images d'argile et les vend pour être adorées. Non, ce ne sont ni l'hellénisme ni le pharisaïsme qui ont conduit Paul à sa notion de la prédestination. Elle résultait directement du théisme puissant de l'A. T. Seulement chez Paul, comme dans l'A. T. lui-même, la certitude théologique de la direction divine est constamment tempérée et limitée par la reconnaissance de la liberté et de la responsabilité humaines.

Nous ne trouvons donc dans les écrits de Paul aucune raison sérieuse de nous défier de la conscience intime qu'il portait en lui et qu'il exprime souvent, de communiquer aux

[1] Il cite ce rapport de Josèphe : « Les pharisiens pensent que tout ce qui arrive a été arrêté à l'avance par le destin. »

églises ce qu'il a reçu *du Seigneur*. Il peut l'avoir reçu par l'intermédiaire des apôtres et de la tradition apostolique[1] ou par révélation directe et personnelle[2] ou par le moyen de la connaissance chrétienne; j'entends par là l'intelligence s'appliquant aux problèmes d'une situation donnée et en cherchant la solution dans les principes évangéliques, dans l'expérience propre, dans les exemples que présentent les Écritures, toujours sous la direction de l'Esprit divin[3]. Quoi qu'il en soit, Paul déclare qu'il n'enseigne pas de son chef et qu'il n'est que l'organe de celui qui lui a confié sa mission. C'est là ce qu'il veut dire quand en tête de quelques-unes de ses lettres il s'intitule « apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu. » Il met son écrit sous la garantie de sa charge, comme celle-ci sous la garantie de Celui qui la lui a confiée.

A mesure que l'apôtre s'est livré au travail de la correspondance avec les églises, pour continuer leur éducation spirituelle, un certain type s'est imposé à son esprit : il commence par l'adresse et par un vœu, qu'il fait suivre immédiatement de la mention de ses actions de grâces pour l'œuvre accomplie par Dieu chez les lecteurs et de ses prières pour l'affermissement de cette œuvre. De là il passe tout naturellement au sujet qu'il a à traiter afin de travailler lui-même en ce moment au progrès spirituel de l'église; cette tractation forme le corps de la lettre. Enfin il termine par une série de communications d'un caractère personnel.

Un *préambule* (comprenant adresse et action de grâ-

[1] 1 Cor. XV, 3-7; XI, 23 (?); VII, 10; comp. Rom. XV, 3. 8; Gal. III, 1, etc.

[2] Gal. I, 12-16; 1 Cor. II, 6-12; Rom. XVI, 25; Eph. III, 2-6; 1 Cor. XV, 51; 1 Thess. IV, 15; Rom. XI, 25, etc.

[3] 1 Cor. XIV, 37; VII, 12-40; X, 15.

ces), le *corps de la lettre* et une *conclusion*, voilà le cadre habituel, non encore nettement marqué dans les premières lettres (Thess.), mais fermement arrêté dans les suivantes. Et cependant rien chez Paul n'est absolument stéréotypé. A chaque fois il est aisé d'observer les remarquables variations que la situation ou le sentiment de l'apôtre apporte dans la réalisation de ce type. Voir par exemple la suppression de l'action de grâces dans les Gal. (I, 6); le développement considérable de l'adresse dans les Rom. (I, 1-7) et celui de l'action de grâces dans les Éph. (I, 3-14) et les Col. (I, 3-13); comparez aussi le contenu différent de l'action de grâces quand il s'adresse aux Corinthiens (1re ép. I, 4-9) ou aux Thessaloniciens (1re ép. I, 2-3).

Paul paraît avoir ordinairement dicté ses lettres, ainsi qu'on le faisait souvent dans l'antiquité. Ce qui le prouve, c'est que les cas contraires sont expressément indiqués (Gal. VI, 11 et Philém. v. 19). Une fois le secrétaire est nommément désigné (Rom. XVI, 22). Assez souvent, l'apôtre indique le moment précis où il prend la plume pour ajouter de sa propre main le mot final; comp. 2 Thess. III, 17; 1 Cor. XVI, 21; Col. IV, 18. Le premier de ces passages montre la raison particulière qu'il avait pour en agir de la sorte. C'était le désir de prévenir toute erreur à l'égard de la provenance de ses lettres. *Weiss* pense, avec raison, me paraît-il, que là même où l'apôtre n'indique pas expressément que c'est lui qui prend la plume, il le fait néanmoins avant de finir. Les églises, surtout celles qui connaissaient son écriture, n'avaient pas besoin d'être averties à chaque fois, que c'était lui qui commençait à écrire; c'est probablement le cas 2 Cor. XIII, 13; Éph. VI, 23. 24; Phil. IV, 23; 1 Tim. VI, 20-22; 2 Tim. IV, 22.

Il n'y a pas lieu de penser que, quand dans l'adresse

Paul indique un nom à côté du sien, il veuille, comme on l'a cru souvent, désigner par là le secrétaire écrivant en ce moment sous sa dictée; comp. 1 et 2 Thess. : « Paul, Silvain et Timothée »; 1 Cor. I, 1 : « Paul et Sosthènes »; 2 Cor. I, 1; Phil. I, 1; Col. I, 1 : « Paul et Timothée »; Gal. I, 1 : « Paul et tous les frères qui sont avec lui. » Il veut bien plutôt honorer par là, comme ayant en quelque mesure coopéré à sa lettre, le ou les personnages qu'il nomme à côté de lui. Ce qu'il affirme à l'église comme apôtre, eux le ratifient comme frères. Mais cette fonction plus relevée n'empêche point, d'autre part, que l'un ou l'autre d'entr'eux n'ait pu en même temps, à l'occasion, lui servir d'*amanuensis*. Nous constaterons aussi à cet égard la variété des procédés de l'apôtre et leur rapport délicat avec les situations données.

Comme le disait *Michaëlis*, la langue de Paul est celle d'un Juif dont la langue naturelle n'était point le grec classique, et d'autre part, cette langue n'est pas non plus le simple grec plébéien du temps. Ce grec étrange provient surtout de la version des LXX. Mais il a reçu une empreinte toute nouvelle par la puissance et l'élévation des idées chrétiennes au service desquelles il a été placé. Il se retrouve le même au fond de tous les écrits de Paul, manipulé en quelque sorte par l'esprit nouveau de l'Évangile et par le génie créateur de l'apôtre, et déployant, sous la puissance de ce double facteur, les ressources infinies naturellement inhérentes à la langue des Hellènes.

Chacun sait comment saint Paul a usé de cet instrument. Chacun connaît cette manière d'écrire tant de fois caractérisée, tantôt saccadée et brisée, tantôt soutenue, éloquente même jusqu'au pathétique; ici émue et passionnée, là froidement dialectique; parfois enjouée jusqu'au jeu de mots, quelquefois ironique jusqu'au sarcasme;

toujours et sous toutes ces formes l'expression vraie, adéquate de cette riche et puissante personnalité. Nous n'entrerons pas ici dans l'étude des particularités syntactiques et grammaticales du style de Paul (voir sur ce sujet l'exposé complet de *Weiss: Lehrb. d. Einl.* § 16, 7).

Le nombre des *hapax-legomena* dans chacun des écrits de Paul (j'entends : *hapax*, par rapport à tous les autres livres du N. T.) m'a paru être celui-ci : 96 dans les Rom.; 91 dans la 1re aux Cor.; 92 dans la seconde; 33 dans les Gal.; 38 dans les Eph.; 34 dans les Col.; 36 dans les Phil.; 18 dans la 1re aux Thess.; 7 dans la 2me; 73 dans la 1re à Tim.; 44 dans la 2me; 31 dans Tite; 4 dans Philém.; en tout 597 hapax, formant plus de la dixième partie des 4698 mots qui constituent le vocabulaire du N. T.

Deux écrivains, *Bolten* et *Bertholdt*, ont pensé que Paul avait écrit ses lettres en araméen, tandis que plusieurs théologiens catholiques, *Harduin*, *Bellarmin*, etc., ont cru, du moins pour l'épître aux Romains, à un original latin. Un manuscrit de la traduction syriaque exprime déjà à l'égard de cette lettre la même opinion. C'est une erreur évidente. Un style comme celui des lettres de Paul ne saurait être celui d'une traduction. Paul, comme helléniste, avait le grec pour langue naturelle, et les chrétiens de Rome possédaient, aussi bien que tous les habitants cultivés de cette ville, le grec comme langue littéraire. Ces opinions sont absolument abandonnées à cette heure.

Le recueil de nos treize lettres ne renferme-t-il que des lettres vraiment composées par l'apôtre et renferme-t-il toutes celles qu'il a écrites? L'histoire de la critique nous a montré le doute commençant par s'attaquer à une ou deux lettres (1 Tim., 2 Thess.), puis s'étendant à quelques autres (les deux autres Pastorales et les Eph.), atteignant

bientôt toutes les petites épîtres (1 Thess., Col., Philém., Philipp.), et enfin s'attaquant même aux quatre plus grandes. Ce sera là le sujet d'autant de questions à examiner dans le cours de l'étude suivante. Pour le moment disons seulement que la langue si évidemment et profondément gréco-juive des quatre plus grandes ne parle pas en faveur de leur composition à Rome au second siècle par un groupe de philosophes grecs. En étudiant les chiffres des hapax-legomena que j'ai donnés plus haut, on remarquera l'étonnant rapport que présentent entre elles les grandes lettres (Rom.; 1 et 2 Cor.), dont les hapax montent pour l'une à 96, pour l'autre à 91, pour la troisième à 92. On retrouvera le même rapport dans le chiffre des hapax des quatre plus petites, Gal., Eph., Phil., Col. Des deux tiers plus courtes, ou à peu près, que les trois plus grandes, elles ont un chiffre à peu près égal de hapax et ce chiffre s'élève assez exactement au tiers de celui des trois grandes : 33; 38; 36 et 34. Les deux aux Thessaloniciens ont des caractères particuliers, la première étant dans sa première moitié une simple effusion de sentiment, qui n'appelle pas, comme les enseignements, des termes spéciaux, et la seconde étant fort courte. Elles n'ont en conséquence, les deux réunies, qu'une proportion moindre de hapax : 25 sur huit chapitres. La proportion redevient plus forte dans les Pastorales (1 Tim. 73; 2 Tim. 44; Tite 31), ce qui, si elles sont authentiques, résulte naturellement des circonstances particulières et toutes nouvelles dans lesquelles elles ont été composées. Il serait difficile de comprendre comment des proportions si naturelles et si concordantes pourraient se trouver dans des écrits dont la composition proviendrait d'un certain nombre de faussaires, écrivant d'une manière indépendante.

Qu'il nous manque un certain nombre de lettres écrites

par saint Paul, c'est ce dont il est impossible de douter. L'apôtre lui-même parle d'une lettre qu'il avait écrite aux Corinthiens avant celle que nous appelons *la première* (1 Cor. V, 9) et à laquelle les Corinthiens avaient répondu. On a cru, il est vrai, avoir découvert cette correspondance, antérieure à celle qui nous reste, dans deux lettres, l'une des Corinthiens à Paul, l'autre de Paul aux Corinthiens, qu'on a trouvées dans la version arménienne du N. T., puis aussi en langue syriaque dans le Canon de l'église d'Edesse et enfin tout récemment dans une traduction latine de la Bible [1]. La question de la langue originale (grecque ou syriaque ?) est encore indécise. L'authenticité n'a été défendue que par *Rinck*. Le but de cette correspondance apocryphe est de combattre une hérésie gnostique (probablement celle de Bardesanes) qui niait la matérialité du corps de Jésus et la résurrection des corps.

Notre seconde aux Corinthiens, dans ma conviction, suppose une lettre intermédiaire entre elle et la première. Cette lettre n'est jamais entrée dans la circulation, en raison sans doute du caractère très spécial de son contenu. C'est vainement que l'on a cru la retrouver dans les quatre derniers chapitres de notre seconde épître canonique. Quant à la lettre que les Laodicéens devaient faire parvenir aux Colossiens (Col. IV, 16), nous verrons qu'elle n'est autre que notre épître dite aux Éphésiens, et ne peut par conséquent être mise au rang des lettres perdues.

Le Canon de Muratori mentionne deux épitres faussement attribuées à Paul qui circulaient à cette époque, l'une aux Alexandrins, dans laquelle quelques-uns ont voulu voir notre épître aux Hébreux; mais à tort, puisque

[1] A. Carrière et S. Berger, *La correspondance de saint Paul et des Corinthiens*, 1891 (découverte dans un manuscrit de l'Ambrosiana, à Milan).

l'auteur du fragment dit qu'elle était fabriquée en faveur de l'hérésie de Marcion; elle est donc perdue; l'autre intitulée aux Laodicéens. Il a existé une lettre latine de ce nom qui se trouve dans quelques exemplaires de la Vulgate (le Fuldensis, par ex., du VI^e^ s.) entre les Col. et les Thess. Théodoret en parlait déjà. Au IX^e^ s. elle était encore en usage dans les églises anglaise et franque. Ce sont vingt versets qui n'offrent que des maximes banales imitées des Philippiens et des Colossiens. Elle a été publiée par *Anger*. Nous ignorons si c'est celle dont parlait le Fragment de Muratori.

Il existe en latin une prétendue *correspondance de Paul et de Sénèque*, comprenant six lettres du premier et huit du second [1]. Ces lettres étaient connues déjà de Jérôme (*De vir. ill.*, 12) et d'Augustin (épître 153 à Macédonius); elles ont été publiées par *Fabricius* et défendues par *Gelpke* et par quelques modernes. Elles sont aujourd'hui universellement rejetées. Elles ont été fabriquées en l'honneur de Paul, probablement en grec et à Rome, après l'an 200 (d'après *Harnack* [2]), soit à l'occasion du récit de la rencontre de Paul avec Gallion, frère de Sénèque (Act. XVIII, 21), soit sur le thème de Phil. IV, 22 (la salutation de la part des gens de la maison de César), soit d'après la légende de la conversion de Sénèque au christianisme, qui faisait dire à Tertullien : *Seneca noster*.

Nous partageons les épîtres de Paul en quatre groupes : celles du second voyage; celles du troisième; celles de la captivité, et les épîtres pastorales.

[1] Ed. de Westerburg, 1881.

[2] *Theol. Literaturzeitung*, 1881, n° 9.

PRINCIPAUX COMMENTAIRES SUR LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

I. Ceux qui portent en même temps sur tout ou partie du Nouveau Testament :

Origène (3e s.), Comment. sur les év. de Matth. et de Jean et sur l'ép. aux Rom. (trad. latine de Ruffin). — *Chrysostome* (4e s.), Homélies sur les év. de Matth. et de Jean, Actes et épp. de P.

Bède, dit le Vénérable (7e-8e s.), Comment. sur tout le N. T. publié en 1688 et 1843 (Lond.). — *Œcumenius* (10e s.), Recueil d'explic. des Pères, ou *Catène*, sur Act., épp. de P., épp. cathol., et Comm. d'Arétas sur l'Apoc. — *Théophylacte* (11e s.), Comm. sur év., Act., épp. de P., épp. cathol. (grec). — *Thomas d'Aquin* (13e s.), Comm. sur Jean et sur les épp. de P. — *Nicolas de Lyra* (14e s.), Brevia Commentaria in univ. Bibl. — *Laurentius Valla* (15e s.), Annotat. in N. T. (publ. par Érasme, 1505). — *Erasme* (15e-16e s.), Annot. in N. T. 1516, et Paraphrases in N. T., dès 1517.

Calvin, Comm. sur tous les livres du N. T. (excepté 2 et 3 Jean et l'Apoc.), dep. 1539. — *Bullinger*, Comm. in omn. epp. app. 1539. — *Camerarius*, Comm. in novum Fœdus, 1642 (posthume). — *Bèze*, Annot. major in N. T. 1556. — *Marlorat*, N. Tti catholica expositio, 1561. — *Estius*, In omn. P. et sept. app. epp. Commentaria, 1614. — *A Lapide*, Comm. in N. T. 1621. — *De Dieu*, Animadv. in lib. N. T. 1633. — *Grotius*, Annot. in N. T. 1641. — *Hammond*, Paraphr. and Annot. upon all the books N. T. 1653. — *Crell*, Opp. exeg. 1656. — *Calmet*, Comm. littér. sur tous les livres du N. T. 1701. — *Wolf*,

Curæ philol. et crit. in N. T. 1725. — *Beausobre*, le N. T. traduit avec notes littér. 1718; Remarques sur le N. T. 1742. — *Wetstein*, N. T. edit. rec. cum lect. var. nec non commentario pleniore ex scriptor. heb., græc. et lat., 1751. — *Calov*, Bibl. illustr. 1672; Critici sacri in V. et N. T. 1698. — *Rosenmüller*, Scholia in N. T. 1777. — *Ernesti*, Anmerk. üb. d. Büch. des N. T. 1786. — *Koppe*, N. T. perpetuâ annot. illustratum, 1790. — *J.-D. Michaëlis*, Anmerk. zur Uebers. des N. T. 1792. *Olshausen*, Bibl. Comm. über sämmtl. Schr. des N. T., dep. 1830; compl. et rééd. par Wiesinger et Ebrard. — *De Wette*, Kurz-gefasst. exeg. Handbuch, dep. 1830 (rééd. par Messner, Brückner, Overbeck, Möller). — *Meyer*, Krit. exeget. Comm. dep. 1832 (compl. et rééd. par Lünemann, Huther, Düsterdieck, Weiss, Heinrici, Sieffert, Franke, etc.). — *Von Hofmann*, Die heil. Schr. N. T zusammenhängend untersucht, 1862-1883 (manq. Matth., Marc, Act., écr. johann). — *Jowett*, S. P. epp. to the Thess., Gal. and Rom. 1855, 2e éd. 1859. — *J.-P. Lange*, Theol. homil. Bibelwerk, dep. 1857 (avec l'aide de Fay, Kling, Braune, Schmoller, Oosterzee, Auberlen, Riggenbach, Moll). — *Bisping*, Exeg. Handbuch zum. N. T. — *Arnaud*, Comment sur le N. T., 1863. — *E. Reuss*, la Bible, le N. T. dep. 1874; épp. paulin., 1878. — *Bonnet*, le N. T. expliqué, 1875-1885. — *Alford*, Griech. Test. with Proleg. and Comm., 1re éd. 1849; 8e 1884. — Plusieurs autres Comm. anglais, comme *The holy Bible*, publié par Cook ; et *Popular Commentary*, dep. 1879 (épp. de P. par Schaff, Browne, Dods, etc.). — *Strack* et *Zœckler*, Kurzgef. Comm. zu d. Schr. A. u. N. T., avec l'aide de Luthardt, Kübel, Nösgen, etc. (N. T. 1886-1888). — Hand-Comm. zum N. T. par *Holtzmann*, *Lipsius*, avec v. Soden, Schmiedel, etc., 1889-1891.

II. Ceux qui portent sur les épîtres de Paul, spécialement :

Ambrosiaster ou faux Ambroise (Hilaire de Rome, 4e s.), Commentaria in XIII epp. P. (conservé dans les œuvres de saint Ambroise). — *Pélage* (4e-5e s.), son Comm. sur les épp. de P. se trouve dans les œuvres de Jérôme. — *Jérôme* (4e-5e s.),

Comm. sur Gal., Éph., Tite et Philémon. — *Théodoret* (5e s.), Comm. in XIV epp. div. P.

Le Fèvre d'Etaples, Comm. in epp. P. 1512. — *Mélanchton*, Annot. in. epp. ad Rom. et Cor. 1522 (en 1533, etc. Rom. seuls). — *Bugenhagen*, Annotat. in epp. P. (excepté 1 et 2 Cor.), dès 1521. — *Balduin*, Comm. in omn. epp. P. 1644. — *Seb. Schmid*, Comm. in epp. P. ad Rom., Gal. et Col. (simples paraphr. pour les autres), 1704. — *Baumgarten*, Auslegung der Br. P. Eph., Gal., Phil., Col., Philem., Thess. 1767. — *Locke*, Paraphr. and notes on Gal , Cor., Rom. and Eph. — *Flatt*, Vorlesungen (sur les épp. de P. 1825-1831). — *Ewald*, die Sendschreiben des Ap. P., 1857.

LES ÉPITRES DU SECOND VOYAGE

1re AUX THESSALONICIENS[1]

I

Fondation de l'église de Thessalonique.

Thessalonique, autrefois Thermae, aujourd'hui Saloniki, était la capitale de la seconde partie de la Macédoine et le séjour du gouverneur romain de toute la province de ce nom. C'était, comme dit Lucien, πόλις τῶν ἐν Μακεδονίᾳ μεγίστη, la plus grande des villes de Macédoine, un port de mer très fréquenté. Comme entrepôt commercial, elle pouvait être comparée à ce qu'est aujourd'hui le port de Trieste. Cette circonstance y avait attiré une nombreuse population juive. Paul, accompagné de Silas[2] et de Timo-

[1] Commentaires spéciaux : J.-A. Turretini, *Comment in epp. P. ad Thessal.*, 1739 ; Krause, *die Briefe an die Phil. u. Thessal.*, 1790 ; L. Pelt, *Epp. P. ad Thessal.*, 1830 ; A.-A. Schott, *Epp. ad Thessal. et Gal.*, 1834 ; Burgerhoudt, *De cœtus Thess. ortu... et prioris Pauli iis scriptæ ep. consilio atque argumento*, 1825 ; Lünemann, dans le Comment. de Meyer (1re éd., 1850 ; 4e 1878) ; Auberlen et Riggenbach dans le Comment. de Lange (1re éd. 1864 ; 3e 1884) ; P. Schmidt, *der erste Thessalonicherbrief*, 1885 ; Hofmann, 1862 ; 2e éd. 1869 ; Jowett (voir p. 153).

[2] Tite ayant joué un grand rôle dans la vie de Paul (Gal. II, 3 ; 2 Cor. VII-IX) et n'étant jamais nommé dans les Actes, quelques sa-

thée, y arriva, après avoir quitté Philippes où il avait laissé Luc, vers la fin de l'an 52 ou au commencement de l'an 53.

La fondation de l'église de Thessalonique est racontée au ch. XVII des Actes. Selon la marche qu'il avait adoptée dès son premier voyage de mission (comp. Act. XIII, 14, à Antioche de Pisidie, et XIV, 1, à Iconium), et qu'il avait aussi suivie à Philippes, il se rendit à la synagogue, et en opposition à l'attente juive d'un Messie glorieux il exposa le tableau prophétique du Messie souffrant et glorifié et annonça l'accomplissement de cette prophétie dans la personne de Jésus mort et ressuscité. Cette prédication ne trouva accès qu'auprès de quelques Juifs, mais fut accueillie par de nombreux prosélytes grecs, particulièrement par un certain nombre de femmes occupant un rang élevé dans la ville[1]. Furieux de se voir arracher de pareils adeptes, les Juifs excitèrent contre Paul et Silas une émeute de la part de la population infime de la ville. La maison où demeuraient les trois missionnaires fut envahie; on voulait les traîner devant les magistrats urbains. Le grief qu'on alléguait contre eux était évidemment suggéré par les Juifs; il était de nature politique. Paul ayant parlé de Jésus comme du Seigneur glorifié et sans doute aussi de son retour futur, on l'accusait avec quelque apparence de vérité

vants ont supposé qu'il n'était autre que Silas, nommé comme auteur de nos deux lettres aux Thessaloniciens et qu'il se serait appelé Titus Silvanus. Mais Tite était d'origine païenne, tandis que Silas appartenait à l'église de Jérusalem (Act. XV, 27); Tite, chrétien païen, ne peut pas avoir été délégué par l'église judéo-chrétienne aux églises de Syrie et de Cilicie pour leur porter sa réponse officielle; enfin dans 2 Cor. Paul nomme Silas (I, 19) et Tite (VII, 6. 13; VIII, 6. 16, etc.), comme deux personnages différents.

[1] Act. XVII, 4 ne contredit nullement, comme on l'a prétendu, 1 Thess. I, 9; II, 14, où est supposée l'origine païenne de la majorité de l'église.

de proclamer un autre souverain que l'empereur romain et de commettre ainsi le crime de haute trahison. Cette inculpation était d'autant plus perfide de la part des Juifs, qu'eux-mêmes n'aspiraient à rien autant qu'à la venue du Messie qui devait détrôner César.

Peut-être Paul et ses deux compagnons avaient-ils eu vent du complot ourdi contre eux : ils ne se trouvèrent pas chez eux. Leur hôte, un Juif nommé Jason, fut conduit devant le tribunal, puis relâché après avoir donné caution; et, sans doute pour lui éviter un nouvel orage, Paul, après un mois de séjour (le v. 2 parle de *trois sabbats* seulement dans lesquels il avait prêché dans la synagogue), partit de nuit avec Silas pour continuer sa mission et se rendit à Bérée, à une journée à l'ouest de Thessalonique.

A Bérée, sa prédication trouva aussitôt auprès des Juifs un accueil favorable et même empressé. Mais dès que les Juifs de Thessalonique eurent appris cette nouvelle, leurs émissaires arrivèrent et soulevèrent la populace, de sorte que Paul se vit obligé de quitter la Macédoine, en y laissant Silas et Timothée qui étaient moins exposés à la haine des adversaires. Lui-même fut conduit par quelques frères de Bérée jusqu'à Athènes. Là il ne fit qu'un court séjour, décrit dans la seconde partie du ch. XVII des Actes. Ce ne fut pas la persécution qui le fit partir de cette ville; mais l'expérience qu'il fit dans sa prédication à l'Aréopage, l'avait probablement convaincu qu'il n'y trouverait pas un terrain disposé à recevoir la semence divine. Il se rendit donc à Corinthe, la capitale de la province d'Achaïe, où il séjourna environ deux ans (Act. XVIII). C'est de ce séjour que paraissent dater les deux lettres aux Thessaloniciens.

II

Contenu de l'épître.

Quoique Paul parle souvent en son propre nom dans cette lettre, il l'adresse cependant aux Thessaloniciens de la part de Silas et de Timothée aussi bien que de la sienne. C'est un hommage que sa délicatesse trouve juste de rendre à ses deux compagnons d'œuvre qui avaient travaillé avec lui à la fondation de l'église.

Nous avons dit que Paul commence ordinairement ses lettres par la mention de ses actions de grâces journalières pour l'œuvre accomplie chez ses lecteurs, d'où il passe naturellement au sujet qu'il se propose de traiter en vue du perfectionnement de cette œuvre et des dangers qui la menacent. Dans notre épître, cette disposition n'est pas aussi nettement indiquée que dans les autres, soit que la forme, par lui adoptée plus tard, ne fût pas encore nettement arrêtée dans son esprit, soit parce que le principal objet de sa lettre se confondait en grande partie, comme nous le verrons, avec l'action de grâces elle-même. Le fait est que cette action de grâces, qui commence I, 2, s'étend, avec les développements qu'il y ajoute dans le but de se blanchir des calomnies qu'on avait répandues contre lui, jusqu'à la fin du ch. III. C'est la première et la principale partie de l'épître; le reste est annoncé IV, 1 comme un appendice (τὸ λοιπόν).

I. Ch. I-III.

L'apôtre sent le besoin, après la brusque séparation qui a mis fin à son séjour si court à Thessalonique, de resserrer le lien spirituel qui l'unit à cette jeune église et de

ne rien laisser se glisser entre elle et son apôtre qui puisse refroidir leur affection mutuelle. En leur rappelant l'œuvre divine que Dieu lui a donné d'opérer chez eux, il veut leur faire sentir ce qu'il a été et ce qu'il est désormais pour eux, comme eux pour lui, jusqu'au grand jour de la venue du Christ.

1. Dans le ch. I, 2-10, Paul leur rappelle ce qu'il a été chez eux par sa *prédication* et l'énergique réceptivité avec laquelle ils l'ont accueillie. Il rend grâces pour les sentiments de foi, d'amour et d'espérance qui remplissent leurs cœurs (v. 3) ; il est assuré de leur divine élection pour le salut (v. 4) ; car il a senti, en leur annonçant l'Évangile, l'effusion d'une force divine dont Dieu le revêtait pour eux (v. 5). Leur élection ne se manifestait pas moins, d'autre part, dans l'empressement avec lequel ils saisissaient le salut qui leur était annoncé, malgré toutes les tribulations que cette foi leur attirait (v. 6). Marchant sur les traces de Jésus-Christ et de ses envoyés, ils sont devenus les modèles de tous ceux qui ont dès lors été amenés à la foi en Macédoine (à Bérée) et en Achaïe (à Corinthe). En effet la nouvelle de leur foi et de leur conversion s'est déjà répandue au loin, tellement que partout où Paul arrive, on lui parle des succès que l'Évangile a obtenus à Thessalonique, avant même qu'il ait eu le temps d'en rien raconter (v. 7. 8). Comment cela s'est-il fait? Par le moyen des adversaires, des Juifs eux-mêmes, qui font circuler de synagogue en synagogue le bruit de ce qui s'est passé à Thessalonique, pour mettre en garde tous leurs coreligionnaires. Paul ne nomme pas ces messagers hostiles ; mais il les désigne suffisamment pour ses lecteurs par le pronom « eux-mêmes » (v. 9), sachant bien qu'ils comprendront sans peine de qui il veut parler. Dans les termes dans lesquels Paul décrit v. 9. 10 la conversion des lecteurs, nous retrouvons en

quelque sorte ceux du rapport transmis d'une synagogue à l'autre. La phrase tout entière dépend en effet du « eux-mêmes racontent ». Ils disent comment ces anciens païens de Thessalonique ont rompu avec l'idolâtrie et comment ils attendent maintenant le retour de Jésus ressuscité et glorifié qui doit, selon Paul, délivrer les siens du jugement à venir. — Ce dernier trait était celui qui dans la prédication de l'Évangile avait surtout frappé et les croyants et leurs adversaires israélites; il s'accorde bien avec le chef d'accusation que les ennemis de l'Évangile avaient avancé contre Paul devant le tribunal, ainsi qu'avec les sujets traités dans nos deux lettres.

2. Après avoir ainsi décrit ce que sa prédication a été pour eux et comment ils l'ont reçue, Paul retrace au ch. II, v. 1-16, ce qu'a été sa *conduite personnelle* au milieu d'eux, ainsi que la constance avec laquelle eux-mêmes sont dès lors demeurés fidèles à son évangile, au milieu des persécutions dont ils ont été les objets. Le but de ces développements est encore, il est vrai, de motiver le sentiment d'action de grâces dont son cœur est rempli et d'exprimer l'attachement profond qui l'unit à ses lecteurs; mais il veut en même temps repousser certaines attaques dont il a été l'objet. Il leur rappelle d'abord ce qu'il a été pour eux par toute sa manière d'agir au milieu d'eux, v. 1-12.

Les souffrances que lui avait attirées à Philippes la prédication de l'Évangile, ne l'ont pas empêché de poursuivre hardiment son œuvre à Thessalonique. Car sa prédication ne porte point sur des faits controuvés, et dans son œuvre chez eux il n'a point été mû par un motif d'intérêt propre, mais uniquement par le désir de plaire à Dieu qui est témoin de ce qui se passe dans son cœur. L'apologie de sa conduite, à laquelle se livre ici l'apôtre, ne peut être

motivée que par de sérieuses accusations qui avaient été élevées à Thessalonique contre son désintéressement et sa sincérité. Qui étaient les accusateurs? Des judéo-chrétiens, tels que ceux qui l'ont tant fait souffrir plus tard? Impossible; il n'y en avait pas encore à Thessalonique. Des païens? Mais ces inculpations de cupidité, d'ambition, de zèle religieux inspiré par l'intérêt propre, supposent des gens moins étrangers à la religion que les païens. Ce ne peuvent être que les Juifs de Thessalonique, qui par jalousie accusaient Paul de ce dont ils se rendaient eux-mêmes coupables. La forme négative de la première partie de cette apologie (v. 3-6) s'explique ainsi naturellement. Non, il n'est point un imposteur qui ait avancé des faits mensongers, point un homme avide qui ait recherché un gain honteux, point un rhéteur qui travaille à se faire des adeptes par la flatterie ou à satisfaire son amour de la gloire. Mais — il passe ici au côté positif de sa justification — il a été humble et désintéressé, semblable à une nourrice qui se donne tout entière à son nourrisson, sans rien demander de lui. Car il a constamment pourvu lui-même, par un travail de jour et de nuit, à son entretien, menant sous leurs yeux une vie d'une pureté irréprochable. Il ne s'est point contenté de leur annoncer gratuitement l'Évangile à tous en commun; il s'est adressé à chacun d'eux en particulier, comme un père qui, après avoir donné la vie à ses enfants, travaille avec sollicitude à leur éducation.

Aussi, quelle n'est pas sa reconnaissance pour la constante fidélité avec laquelle *leur conduite* a correspondu à la sienne (v. 13-16)! Après avoir reçu l'Évangile comme parole non de l'homme, mais de Dieu, ils y sont restés fidèlement attachés, subissant sans faiblir la persécution des païens de Thessalonique et imitant ainsi la constance des églises de Judée qui ont tenu bon devant l'inimitié de

leurs propres compatriotes. Ici l'apôtre se livre à une explosion d'indignation contre ce peuple juif qui, à la persécution de ses anciens prophètes et à la crucifixion de Jésus, ajoute maintenant, comme pour combler la mesure de son péché, la haine dont il poursuit partout les prédicateurs de l'Évangile qui s'efforcent de travailler au salut des païens.

Ce passage si véhément confirme le fait que les véritables auteurs des calomnies réfutées par l'apôtre étaient, non les païens, simples instruments d'une haine étrangère, mais les Juifs, qui se montraient en cela ce qu'ils avaient toujours été. Aussi, ajoute l'apôtre, leur châtiment est-il imminent!

3. Ce lien d'amour si étroit qui s'est formé entre eux et leur apôtre, par l'œuvre divine accomplie chez eux, ne s'est point relâché par suite de la séparation temporaire que son brusque départ a amenée (v. 17-III, 11).

Encore ici la tendance apologétique est évidente. On l'accusait de lâcheté pour le fait de cette longue absence. Cette accusation est l'arrière-plan de tout le développement suivant. Il n'est point encore retourné vers eux, il est vrai. Mais il n'en brûle pas moins constamment du désir de les revoir. Car quelle sera sa couronne au grand jour de la manifestation du Christ, si ce n'est cette église fidèle de Thessalonique? Ce n'est pas une, mais deux fois qu'il a été sur le point de repartir pour Thessalonique; il veut parler probablement du temps de son séjour à Bérée. Mais chaque fois des obstacles insurmontables dûs à l'action de l'ennemi l'ont empêché (v. 17-20). Bien plus, la sollicitude qu'il éprouve pour eux est telle que, ne pouvant supporter d'être sans nouvelles d'eux, il leur a depuis Athènes renvoyé Timothée, lors même que le départ de son jeune compagnon d'œuvre le laissait absolument seul dans cette grande ville

étrangère (III, 1-5). Cette parole de l'apôtre semble n'être pas entièrement d'accord avec Act. XVII, 15, d'où il résulte que les frères de Bérée, qui avaient amené Paul à Athènes, avaient reçu de lui, en repartant, la commission d'envoyer promptement Silas et Timothée pour le rejoindre. Mais les deux données s'accordent aisément si l'on admet que Timothée avait exécuté l'ordre qui lui avait été donné, tandis que Silas restait encore à Bérée, et que Paul renvoya Timothée à Thessalonique pour lui rapporter immédiatement des nouvelles toutes fraîches de l'église. C'est le sens naturel de l'expression : *être laissé seul*, qu'emploie Paul (v. 1-5)[1]. Comme dernière preuve de l'intérêt et de l'attachement qrofond qu'il éprouve pour l'église, Paul parle enfin de la joie indicible qu'il a éprouvée quand tout récemment Timothée, étant revenu de Macédoine, lui a apporté de bonnes nouvelles de leur état (III, 6-13). Ils tiennent bon, malgré leurs souffrances. Cette nouvelle l'a fait revivre. Ce qui inquiétait surtout Paul à leur égard et ce qui l'avait porté à leur envoyer Timothée, c'est qu'il n'ignorait pas les dures épreuves qu'ils avaient à subir de la part des ennemis de l'Évangile. Mais maintenant quelle joie n'est pas la sienne! Cette bonne nouvelle l'a consolé de toutes ses tribulations présentes. Combien il voudrait aller les fortifier dans les leurs! Ici le cœur de l'apôtre éclate en actions de grâces et en une prière ardente, pour que le Seigneur lui-même comble ce qui peut manquer à leur foi et les conserve irréprochables jusqu'à son avénement (v. 6-13).

On peut s'étonner de ce que Paul ne parle à cette occasion que du retour de Timothée, tandis qu'Act. XVIII, 5

[1] On peut aussi admettre que Paul avait envoyé à Timothée par les Béréens qui repartaient, l'ordre de retourner à Thessalonique avant de venir le rejoindre, ce qui prolongeait la solitude où il se trouvait.

et 2 Cor. XI, 9[1] montrent bien que Silas était aussi revenu avec lui. Mais probablement Timothée seul s'était rendu à Thessalonique et avait pu lui rapporter des nouvelles de cette église.

Paul venait de parler de ce qui pouvait leur manquer encore, des déficits de leur foi : Timothée, en lui rendant compte de leur état, lui avait certainement indiqué quelques points particuliers au sujet desquels ils avaient besoin de lumière et d'encouragement. C'est là la transition naturelle à la seconde partie de l'épître, les avertissements et les enseignements particuliers.

II. Ch. IV-V.

1. L'apôtre commence par cinq exhortations : l'une, tout à fait générale, à la fidélité dans le travail de la sanctification (IV, 1-2); une seconde, plus particulière, relative à la pureté des mœurs (v. 3-5). La troisième se rapporte, comme cela était tout naturel dans une ville adonnée au commerce, à la bonne foi et à la droiture dans les affaires (v. 6-8). Il rappelle ensuite aux Thessaloniciens la nécessité de pratiquer l'amour fraternel, ce sentiment que Dieu lui-même a mis dans leur cœur et dont ils ont déjà donné des preuves dans leur conduite envers leurs frères macédoniens (v. 9 et 10). Enfin il les presse de ne pas se laisser détourner par les préoccupations de la vie spirituelle des devoirs tout simples de la vie pratique et du travail de leur vocation terrestre (v. 11 et 12).

On a souvent conclu de ces exhortations que Timothée avait rapporté à Paul les nouvelles les plus déplorables de la conduite morale des Thessaloniciens : l'impudicité avait repris le dessus dans la jeune église, l'amour du gain étouffait l'amour fraternel, les spéculations sur l'avenir

[1] « Les frères venus de Macédoine ont suppléé à ce qui me manquait. »

avaient engendré l'oisiveté; il fallait un prompt remède, pour que le christianisme de cette jeune église ne s'évanouît pas dans de fantastiques rêveries... (*Holtzmann*, *Bibellexikon*, V, 501-502). En vérité il n'y a ici de fantastique que ce tableau même [1]. Paul ne loue-t-il pas en commençant les Thessaloniciens pour l'œuvre de leur foi, le travail de leur amour et la fermeté de leur espérance (I, 3)? Dans le passage même d'où l'on tire de si désolantes conséquences, ne déclare-t-il pas qu'il sait qu'ils sont enseignés de Dieu à aimer et qu'ils ne cessent de pratiquer cette vertu? Il les invite seulement à y progresser sans cesse. N'est-il pas tout simple que, s'adressant à de jeunes croyants, tirés récemment du milieu d'une société absolument livrée au vice et livrée à l'ardeur de l'agitation commerciale, Paul leur recommande la pureté, la rectitude, la charité et la constance dans le travail, sans qu'il en faille conclure que ces chrétiens fussent sur le point de retomber dans leurs anciens vices ou de s'abandonner à une exaltation sans mesure?

2. Après ces exhortations, l'apôtre passe à un enseignement sur un sujet qui préoccupait péniblement l'église et dont Timothée lui avait fait part. Il y avait eu quelques cas de mort parmi les chrétiens depuis le départ de Paul, et préoccupés, comme ils l'étaient, de l'attente du retour prochain du Seigneur, les fidèles se demandaient avec inquiétude si ces frères, qui avaient été ainsi retirés d'ici-bas, ne se trouveraient pas privés de la participation aux joies de ce jour glorieux. L'apôtre répond à cette question dans le passage suivant et profite de cette occasion pour leur donner une instruction sur l'avènement de Christ (IV, 13-V, 11).

[1] Holtzmann paraît l'avoir senti lui-même, car tous ces traits si exagérés sont atténués dans son Introduction.

Il donne la solution de la question posée comme une *parole du Seigneur* (IV, 15). L'on a pensé que par là il entendait une parole de Jésus renfermée dans un de nos évangiles, Matth. XXIV, 31[1], par exemple (*Weiss* et d'autres), en y ajoutant, selon *Hofmann*, Jean VI, 39. 44. Mais en comparant ces paroles avec celle de Paul qui suit, v. 15-17, on voit aisément que le rapport est beaucoup trop éloigné pour que celle-ci puisse être envisagée comme une *citation* de celles-là. D'autres ont pensé que l'expression *parole du Seigneur* désignait simplement ici la vérité chrétienne en général *(Hilgenfeld)*; mais Paul veut évidemment rappeler une déclaration précise. *Ewald* suppose qu'il s'agit d'une parole empruntée à un écrit perdu. *Steck* pense à un passage qui se trouve dans le quatrième livre d'Esdras, V, 41 et 42, où Esdras déclare que le jugement « est semblable à un cercle dans lequel les derniers ne vont pas trop lentement ni les premiers trop vite. » Mais la question est de savoir, dans le cas où il y aurait imitation, si ce n'est pas l'auteur du livre d'Esdras qui s'est inspiré de l'écrit de Paul plutôt que l'inverse, car le faux Esdras a écrit son apocalypse à la fin du Ier siècle[2]. Et s'il y avait dépendance de l'un par rapport à l'autre, combien la parole de l'apôtre n'est-elle pas plus simple que la maxime alambiquée d'Esdras! Enfin nous n'avons pas d'exemple d'une parole tirée d'écrits de ce genre et citée comme parole du Seigneur dans les épîtres de saint Paul. Il faut donc ou admettre avec *Calvin* que Paul cite ici une parole transmise par la tradition, comme celle d'Act. XX, 35, ou qu'il veut parler d'une révélation spéciale qui lui a été accordée, comme il en mentionne lui-même tant d'au-

[1] « Et il enverra ses anges avec un son puissant de trompettes, et ils rassembleront ses élus depuis un bout des cieux jusqu'à l'autre. »

[2] Voir Renan, *Les Évangiles*, p. 348-351.

tres (Rom. XI, 25; 1 Cor. XV, 51; Gal. II, 2, etc.). Ce dernier sens me semble le plus naturel.

Le contenu de cette déclaration divine est celui-ci : au moment du retour glorieux de Christ, les fidèles morts seront réveillés par un appel céleste; puis les vivants seront glorieusement transmués et s'élèveront au devant du Seigneur revenant avec ses anges et les fidèles glorifiés. Il n'est point dit que le Seigneur s'établira sur la terre pour y régner visiblement, selon certaines idées souvent émises. Cette apparition du Seigneur sera plutôt, d'après Paul, un contact instantané avec la terre. Il ne se laisse point aller à en décrire les conséquences pour celle-ci.

Aux v. 15 et 17, l'apôtre paraît se ranger lui-même dans la classe de ceux qui vivront à ce moment-là : « Parce que nous les vivants, ceux qui resteront jusqu'à la parousie du Seigneur, nous ne devancerons point... ; ensuite les vivants, les restants, nous serons enlevés avec eux.» Cette adjonction explicative, *les restants*, qui détermine deux fois le terme *nous les vivants*, montre bien quelle était la pensée de l'apôtre. Il eût été absurde de sa part de se croire assuré de ne mourir ni par maladie, ni par accident, avant le retour de Christ. Il dit un peu plus loin, en vue de lui-même, aussi bien que de ses lecteurs (v. 10) : « Soit que nous veillions, soit que nous dormions,» ce qui, dans le contexte, ne peut signifier que : soit que nous soyons vivants ou morts au moment de la Parousie. Paul partage les chrétiens actuellement vivants en deux classes, ceux qui mourront avant la Parousie et ceux qui vivront jusqu'à ce moment, et dans l'ignorance où il est de l'époque de cet événement et de celle de sa propre mort, il se range, en tant que vivant, parmi les seconds, mais avec cette réserve : *les restants*, c'est-à-dire si nous restons, vu qu'il ne croit pas le moins du monde que tous les vivants ac-

tuels seront au nombre de ces vivants, en d'autres termes qu'il ne mourra plus un seul chrétien jusqu'à la Parousie. Le sens revient donc au fond à cette idée : *ceux d'entre nous, chrétiens*, qui vivront à ce moment-là. Aussi, dans 1 Cor. VI, 14 (vraie leçon) et 2 Cor. IV, 14, Paul se range-t-il parmi ceux qui ressusciteront.

Mais si c'est forcer l'expression de l'apôtre que d'en vouloir faire sortir l'idée que lui ou tel autre de ses contemporains vivra jusqu'à la Parousie, il est certain, d'autre part, qu'elle implique la croyance à une certaine proximité de cet événement. L'apôtre n'avait évidemment aucune notion de la durée si considérable de l'économie de grâce dont il voyait le commencement et qu'il inaugurait lui-même.

Dans les onze premiers v. du ch. V, Paul enseigne, non la proximité de la Parousie, — car il parle au contraire d'une série de *temps et de conjonctures* qui doivent précéder cet événement, — mais la manière soudaine, imprévue pour les mondains, en laquelle elle arrivera. Quant aux croyants, ils ne seront point surpris de cette manière; car ils vivent dans la clarté du salut dans laquelle ils marchent comme enfants de lumière, appartenant déjà par leurs sentiments intimes à ce grand jour qui va luire; et ils attendent pleins d'espérance le moment d'entrer, couverts de leur divine armure, dans la terre promise du salut parfait, par celui dont le sacrifice leur en assure l'entrée, soit qu'ils doivent passer par la mort, soit qu'ils vivent encore sur la terre au moment de la venue du Christ. C'est ainsi que Paul clôt cet enseignement en revenant au sujet particulier qui y avait donné lieu.

3. La lettre se termine par quelques recommandations concernant surtout la vie de l'église. Elle doit respecter ses conducteurs qui travaillent dans son sein pour le ser-

vice du Seigneur (v. 12 et 13). En quittant les églises d'Asie-Mineure, fondées dans le premier voyage, Paul et Barnabas avaient établi dans chacune d'elles, avec jeûne et prière, des Anciens appelés à les diriger[1] ; il est donc difficile de ne pas supposer que Paul en eût fait autant à Thessalonique, avant de quitter cette jeune église, et que ce ne soit par conséquent de ces chefs qu'il veuille parler en faisant à l'église cette recommandation.

Mais ce ne sont pas les Anciens seuls qui doivent veiller sur les membres du troupeau. Tous les frères sont solidaires et doivent se préoccuper de l'état spirituel des autres croyants. Oisifs, découragés, dénués de force, tous doivent trouver des frères qui leur communiquent de la part de Dieu ce dont ils ont besoin. Ces derniers doivent le faire sans se lasser, dans la communion d'un pardon mutuel, chacun ayant soin du bien de tous (v. 14-16).

Un troisième groupe de recommandations se rapporte à l'action que chaque individu doit exercer sur lui-même pour le maintien et le progrès de sa propre vie spirituelle (v. 17-18), en travaillant à entretenir en lui la flamme de la joie intérieure, de la prière incessante et d'une action de grâces qui s'étende à tout ce que la volonté de Dieu dispense.

Enfin, un quatrième groupe d'avertissements paraît se rapporter à la vie commune de l'église dans le culte, v. 19-22. Lors même que cela ne nous est pas raconté dans le livre des Actes, au moment de la fondation de l'église l'apparition de la vie nouvelle doit avoir été accompagnée à Thessalonique de signes extraordinaires analogues à ceux qui avaient eu lieu dans les églises de Judée (Act. II et X, 46) et que nous retrouverons bientôt dans celle de Co-

[1] Act. XIV, 23 : « Et leur ayant élu dans chaque église des Anciens et, ayant prié avec jeûnes, ils les confièrent au Seigneur en qui ils avaient cru. »

rinthe, en particulier le parler en langues et la prophétie. Au moment où Paul écrivait, ces deux manifestations existaient encore, mais dans un état d'affaiblissement qui faisait que l'église était disposée à les supprimer. L'apôtre les prend sous sa protection : « N'éteignez pas l'Esprit (les langues) et ne méprisez pas les prophéties. » Il faut ne rejeter rien de tout ce qui peut produire quelque bon fruit, et s'abstenir uniquement de ce qui est mal sous toutes les formes. A cette parole se rattache un vœu qui forme en quelque sorte le complément positif de cette recommandation négative : la sanctification de leur personne tout entière, esprit, âme et corps, pour le moment de l'avénement de Jésus-Christ; c'est à Dieu lui-même qu'il appartient de réaliser un tel vœu (v. 23 et 24). Telle est la seconde partie de l'épître, qui a commencé IV, 1.

Il ne reste plus qu'une courte *conclusion* (v. 25-28) renfermant les commissions : deux à l'adresse de l'église; elle doit prier pour Paul et ses deux compagnons d'œuvre, et tous ses membres doivent se saluer mutuellement par le baiser fraternel. On sait comment s'accomplissait cette cérémonie qui se nommait d'après Tertullien *osculum pacis*, *baiser de paix* (*De oratione*, ch. XIV). Le président de l'assemblée donnait le baiser à celui des frères qui était assis près de lui et celui-ci à son voisin, pendant que la même chose se passait du côté des femmes. L'épithète de *saint* ajoutée au mot *baiser* éloigne toute idée profane. Enfin une recommandation adressée spécialement aux Anciens : c'est de veiller à ce que cette lettre parvienne à la connaissance de tous les membres de l'église, c'est-à-dire aussi de ceux d'entre eux qui n'auraient pas été présents dans l'assemblée, au moment où la lettre a été lue officiellement.

L'apostille critique qui se trouve placée à la fin de cette lettre dans un assez grand nombre de manuscrits et d'après laquelle elle aurait été écrite d'Athènes, est conforme aux commentaires de quelques Pères de l'église grecque, *Théodoret* en particulier; mais, comme nous le verrons, elle ne soutient pas l'examen.

Nous nous sommes étendu d'une manière un peu disproportionnée sur le contenu de cette épître, d'abord parce que c'est la première de celles qui nous ont été conservées et que, comme point de départ de la correspondance apostolique, elle nous intéresse particulièrement, et ensuite parce qu'elle nous présente l'apôtre Paul sous un jour sous lequel il ne nous apparaîtra plus que rarement; non comme le théologien ou le dialecticien ou le polémiste, mais comme l'homme de cœur, le frère, le pasteur plein d'amour, de sollicitude, d'anxiété pour des frères jeunes encore et inexpérimentés. C'est ainsi que pour connaître Calvin, il ne faut pas lire seulement ses Institutions ou ses Commentaires; c'est dans certaines de ses lettres que l'on sent toute la chaleur et la tendresse de son cœur d'ami.

III

Les circonstances de la composition.

Il n'est point difficile de se rendre compte de la situation extérieure et morale qui a été comme le berceau de cette lettre.

Les trois noms réunis dans l'adresse désignent trois hommes qui ne se sont trouvés réunis que durant leur séjour à Corinthe, où ils travaillèrent en commun à la fondation de l'église. Avant ce moment ils avaient été séparés; car Silas et Timothée étaient restés en Macédoine et ne

vinrent que plus tard retrouver Paul à Corinthe (Act. XVIII, 5; 2 Cor. XI, 9)[1]. Après ce séjour Silas ne se retrouve plus dans la société de Paul; c'est à la mission de Pierre qu'il se rattache (1 Pierre V, 12[2]).

Le séjour commun de ces trois hommes à Corinthe a duré, d'après Act. XVIII, 11 et 18, à peu près deux ans. Et l'on se demande à quel moment de ces deux années il faut placer l'envoi de cette épître. La réponse est facile; elle ressort de III, 6 : « Timothée étant récemment arrivé vers nous d'auprès de vous et nous ayant apporté la bonne nouvelle de votre foi et de votre amour....; nous avons été consolés.....» Ce fut donc immédiatement après l'arrivée de Timothée à Corinthe, dans les premiers mois du séjour de Paul dans cette ville, que Paul écrivit cette lettre. Nous pouvons rattacher cet acte avec la plus grande précision au moment indiqué par Luc Act. XVIII, 5 : « *Lorsque Silas et Timothée furent descendus de Macédoine*, Paul pressé en son esprit rendait témoignage avec force aux Juifs du Christ Jésus. »

Ce résultat est assez généralement admis. Cependant quelques Pères grecs *(Théodoret, Théophylacte)* et dans les temps modernes *Wurm* ont pensé que cette lettre datait d'un peu plus tôt, du séjour à Athènes. Pour cela il faudrait admettre que Silas et Timothée étaient venus tous deux trouver Paul à Athènes, et qu'ils en étaient immédiatement repartis avec notre lettre pour la Macédoine. Mais si cette supposition peut être faite pour Timothée, rien ne la légitime quant à Silas, au nom duquel pourtant la lettre est aussi adressée. Et nous verrons qu'elle est incompatible avec le premier chapitre de l'épître (v. 7. 8), qui sup-

[1] « Lorsque Silas et Timothée furent descendus de Macédoine... » « Les frères venus de Macédoine ont comblé mon déficit. »

[2] « Je vous ai écrit brièvement par le fidèle frère Silas. . »

pose un temps plus long écoulé entre la fondation de l'église et la composition de la lettre.

Schrader a pensé à un séjour subséquent à Corinthe, celui d'Act. XX, 2, durant l'hiver 58-59, entre le troisième voyage et l'emprisonnement de l'apôtre à Jérusalem. Sans doute, au moyen de cet intervalle plus long on explique plus facilement la diffusion de la nouvelle de l'œuvre opérée chez les Thessaloniciens et les efforts répétés de Paul pour retourner auprès d'eux (II, 18), puis les cas de mort survenus dans l'église. Mais l'épître entière suppose une relation trop fraîchement formée et trop récemment rompue, pour qu'un intervalle de six années ait pu séparer ces faits du moment de sa composition. D'ailleurs à cette époque Silas n'était plus dans la société de saint Paul. Si nous plaçons la lettre quelques mois après que Paul avait quitté Thessalonique, toutes les circonstances alléguées par Schrader s'expliquent suffisamment.

Koehler a cru devoir descendre plus bas encore, jusqu'à l'an 66, époque de l'explosion de la guerre juive, en raison de la parole II, 16 : « La colère contre eux est arrivée à son terme. » Mais Paul pouvait déjà, au moment de sa vie où nous sommes arrivés, prévoir et annoncer comme prochain le terme fatal de la conduite d'Israël.

La date de cette épître nous paraît donc être : Corinthe, l'an 53, dans la première partie de l'année.

IV

L'auteur.

L'authenticité de cette lettre n'a jamais été mise en doute dans l'antiquité. Nous le savons par les témoignages d'*Origène* (III^e^ siècle) et d'*Eusèbe* (IV^e^ siècle). Sans doute

les attestations patristiques ne remontent pas très haut ; car les passages de Clément de Rome, de Barnabas, d'Ignace et de Polycarpe, dans lesquels on a trouvé des réminiscences de notre lettre, ne sont pas absolument concluants. Le premier fait à citer qui prouve positivement son existence et son influence dans l'Église est sa présence dans un recueil comprenant dix lettres de saint Paul, avec lequel *Marcion* arriva d'Asie-Mineure à Rome vers l'an 140. Ce fait est d'autant plus significatif que, comme nous l'avons vu, le Canon que cet hérétique remettait à ses adeptes, n'était nullement un recueil canonique rudimentaire, mais un débris des recueils plus complets qu'il avait connus dans les églises d'Orient d'où il sortait. Les dix épîtres dont il se servait, faisaient donc déjà partie de ces recueils.

Nous trouvons nos deux épîtres mentionnées également dans la liste d'écrits apostoliques, destinés à être lus dans les assemblées du culte, que nous offre le *Fragment* dit *de Muratori*. Ce document représente l'usage des églises d'Occident dans la seconde moitié du IIe s. Dans le dernier tiers de ce même siècle, notre lettre est citée et employée à plusieurs reprises, comme œuvre de Paul, par *Irénée, Clément d'Alexandrie* et *Tertullien*. Elle occupe sa place à la même époque dans les versions syriaque et latine du Nouveau Testament.

Elle était restée inattaquée jusqu'à nos jours. Dans son *Apostel Paulus* (2e éd., t. II, p. 94-107 et 341-369), *Baur* l'a fait passer pour la première fois par le feu de la critique. Il lui reproche le manque de toute idée dogmatique qui puisse lui donner un intérêt spécial. Elle ne fait que reproduire le récit des Actes, et cela à quoi bon pour des lecteurs qui avaient eux-mêmes été témoins des faits ! L'imitation des lettres aux Corinthiens est par-

tout sensible. Il y a beaucoup d'*hapax legomena*. Le passage contre les Juifs persécuteurs, II, 14-16, serait absolument inconvenant dans la bouche de celui qui avait autrefois pris lui-même une si grande part à la persécution de l'Église. L'expression : « La colère est arrivée à sa fin, » suppose que la ruine de Jérusalem est déjà un fait accompli. Comment l'apôtre pourrait-il dire à une église qui venait d'être fondée qu'elle sert de modèle à celles de Macédoine et d'Achaïe, et que le bruit de sa foi est parvenu en tous lieux (I, 7 et 8)? Comment Paul aurait-il déjà pu faire deux fois, lorsqu'il était à Corinthe, la tentative de retourner à Thessalonique? La recommandation V, 27, que l'épître soit lue par tous les frères, ne s'explique que comme datant d'un temps où l'auteur voulait procurer à sa lettre controuvée le privilège d'être lue publiquement, comme les écrits apostoliques. La conclusion de tout cela est celle-ci : Le faussaire a eu pour but de faire pénétrer l'idée de la Parousie dans la conscience chrétienne en plaçant cette attente sous l'autorité de l'apôtre Paul.

La critique de Baur n'a pas été généralement approuvée dans sa propre école; elle a même été combattue par *Hilgenfeld*, *Hausrath*, *Lipsius*, *Pfleiderer*, *Weizsœcker*, *P. Schmidt*, *Holtzmann* et *Schmiedel*. *Holsten* seul l'a acceptée en y ajoutant quelques raisons, telles que l'absence du titre d'*apôtre* dans l'adresse et l'imitation prétendue d'Apoc. II, 2 : « Je connais tes œuvres et ton travail et ta constance, » dans 1 Thess. I, 3 : « Nous souvenant de l'œuvre de votre foi et du travail de votre charité et de la constance de votre espérance. » De plus, *Steck* a tiré une objection de l'imitation prétendue d'une parole du quatrième livre d'Esdras dans le passage IV, 15. Chose étrange, M. *Ménégoz* a prononcé son verdict en faveur du rejet. L'épître est défendue par *Bleek*, *Reuss*, *Hofmann*,

Grimm, *Weiss*, *Sabatier* et d'autres. Examinons les raisons que l'on oppose à l'authenticité.

L'absence d'un enseignement dogmatique est plutôt une raison en faveur de l'authenticité; car le témoignage de l'attachement de l'auteur pour l'église et l'apologie de son caractère personnel deviennent par là le principal sujet de la lettre; et de pareils passages ne se comprennent naturellement que de la part du fondateur de l'église. — La reproduction des faits racontés dans les Actes a pour but, non d'en informer les lecteurs, mais de les leur rappeler comme autant de sujets d'actions de grâces propres à unir étroitement ceux qui ont fait ensemble de pareilles expériences, tout à la fois saintes et douloureuses. Du reste la difficulté même que l'on trouve à mettre d'accord le passage IV, 1 (sur le renvoi de Timothée depuis Athènes), avec le récit des Actes, montre qu'il n'y a nullement de la part d'un des deux écrits imitation servile à l'égard de l'autre. — La dépendance de notre épître à l'égard de celles aux Corinthiens n'a pas été démontrée par Baur. Les coïncidences sont très éloignées et s'expliquent par la situation analogue des deux églises en monde grec. La relation entre l'épître aux Galates et celle aux Romains est infiniment plus étroite, et cependant Baur n'en tire aucune conclusion critique contre l'une ou l'autre. — Les *hapax legomena* ne prouvent pas davantage; car ils ne dépassent pas le nombre de ceux que l'on trouve dans les épîtres de Paul reconnues comme authentiques par Baur lui-même (voir p. 148 et 149). — L'objection la plus spécieuse me paraît être celle que Baur tire du passage véhément contre les Juifs, II, 14-16, quand on se rappelle le rôle antérieur de Paul lui-même dans la persécution de l'Église. Mais, tout en ressentant douloureusement le regret de sa conduite passée, l'apôtre pouvait pourtant dire en vérité : « Je l'ai

fait par ignorance » (1 Tim. I, 13); tandis que les Juifs, qu'il accuse dans notre passage en raison de l'opposition qu'ils mettent partout à la prédication de l'Évangile chez les païens, employaient pour arriver à leurs fins les moyens les plus hypocrites et les plus perfides, comme celui de tirer un grief politique de cette attente messianique qui était l'objet de leur propre aspiration la plus ardente. Ils montraient ainsi leur méchanceté et leur mauvaise foi. Cette conduite révélait d'ailleurs leur manque d'intérêt pour l'amélioration du monde païen et la jalousie qu'ils éprouvaient contre quiconque y exerçait une influence à côté d'eux. Entre un persécuteur aveuglé, mais sincère, et des persécuteurs intéressés et déloyaux, comme ceux-là, il n'y a rien de commun. — Le châtiment d'Israël est simplement annoncé par Paul comme prochain, ainsi que Jésus l'avait prédit. L'expression employée, bien comprise, n'en implique point l'accomplissement. — Si nous mettons quelques mois entre la fondation de l'église et notre lettre, nous pouvons comprendre comment la nouvelle surprenante de l'œuvre admirable accomplie à Thessalonique avait pu se répandre, non seulement dans le nord *(Macédoine)*, mais jusque dans la partie méridionale de la Grèce *(Achaïe)*. Paul lui-même fait entendre quels étaient les messagers qui avaient colporté si promptement cette grande nouvelle : « *Eux-mêmes*, » dit-il, c'est-à-dire ces adversaires obstinés dont les synagogues ou les colonies répandues partout correspondent incessamment les unes avec les autres. — Comment les chrétiens de Thessalonique pouvaient-ils servir de modèles aux autres troupeaux déjà fondés en Grèce? Tout simplement parce que Paul et ses deux compagnons les citaient eux-mêmes comme des exemples. — Il n'y a dans la recommandation V, 27 aucune relation avec l'usage postérieur des églises de

faire une lecture publique régulière des écrits apostoliques. Paul demande simplement aux Anciens de veiller à ce que, si quelques fidèles n'ont pas eu connaissance de sa lettre par la lecture première qui en a été faite dans l'assemblée, elle leur soit communiquée privément.

Quant aux objections ajoutées plus tard à celles de Baur, elles n'ont pas plus de force. L'absence du titre d'*apôtre* dans l'adresse est bien plutôt un signe d'authenticité. Paul a eu vis-à-vis de ses deux compagnons d'œuvre, la délicatesse de ne pas prendre un titre qui ne pouvait convenir qu'à lui seul. — Le rapport entre la phrase de Paul I, 3 et celle qu'on cite de l'Apocalypse est d'autant moins suspect que nous trouvons ici la triade paulinienne bien connue des trois vertus cardinales. — S'il y a réellement une relation de dépendance entre le passage des Thessaloniciens et celui du IVe livre d'Esdras, l'imitation est du côté du second (p. 166)[1]. Il est aisé de se convaincre que, tandis que l'épître aux Thessaloniciens nous reporte aux temps les plus primitifs de l'Église et annonce encore le châtiment d'Israël comme à venir, le IVe d'Esdras renferme une foule de locutions empruntées au christianisme et repose tout entier sur le fait tragique de la seconde ruine de Jérusalem consommée.

N'y aurait-il pas difficulté à expliquer le fait d'une admission aussi unanime que celle de cette lettre dans les recueils sacrés des églises du second siècle, si elle avait été composée à une époque postérieure à la mort de Paul? Comment les Thessaloniciens, lorsqu'elle leur parvint, n'auraient-ils pas déclaré que jamais ils n'avaient connu ni reçu de l'apôtre un tel écrit? Et comment cette protestation n'aurait-elle laissé aucune trace dans la tra-

[1] Comp. Dillmann, *Herzog's Encyclop.* XII, p. 340.

dition ecclésiastique ? De plus, quelle invraisemblance que la fabrication apocryphe d'un écrit laissant supposer l'apôtre convaincu de l'imminence de la Parousie, tandis que, comme le prouve la 2e de Pierre (III, 5 et suiv.), on cherchait plutôt, après le siècle apostolique, à expliquer pourquoi cet événement n'arrivait point ! Comment après la mort de saint Paul, le faussaire eût-il mis dans la bouche de Paul ce : « *Nous, les vivants, les restants* ? » d'où l'on pouvait si aisément inférer qu'il espérait voir de ses yeux la Parousie ? L'inquiétude éprouvée par les Thessaloniciens au sujet des quelques cas de mort qui avaient eu lieu chez eux depuis le départ de Paul, est un sentiment qui caractérise clairement les tout premiers jours d'une église. Enfin les émotions intimes que trahit toute cette lettre, les effusions pleines de tendresse qui la caractérisent, ces réminiscences si vives d'un temps récent de bénédiction exceptionnelle, ces expressions d'une sollicitude toute paternelle pour de jeunes églises exposées déjà à de si cruels traitements de la part de leurs compatriotes, ces recommandations si parfaitement appropriées à la situation d'une église naissante placée au milieu d'une grande cité païenne commerçante et corrompue, ces encouragements à la constance dans la foi au milieu de la souffrance, ce sont là des accents inimitables qu'il est impossible d'attribuer à la plume d'un faussaire des temps postapostoliques.

V

Conclusion.

La première épître aux Thessaloniciens mérite à bien des égards une attention particulière.

Deux écrivains, *Weiss* et *Sabatier*, ont tiré de l'absence d'enseignement dogmatique proprement dit dans cet écrit de grosses conséquences; ils en ont conclu que la conception théologique de Paul, au moment où il a écrit cette lettre, n'était encore chez lui qu'à l'état d'ébauche. « C'est en vain, dit Weiss (*Einl.* p. 174), que l'on se refuse à reconnaître que nous avons ici une forme non encore développée de la doctrine de Paul... Il manque toute déclaration précise sur la personne de Christ, sur le but salutaire de sa mort, sur la nature de l'état final que doit amener sa Parousie. Pas un mot de l'impuissance de l'homme naturel à faire son salut et du siège du péché dans la chair, de la justification par la foi et de la communion de vie avec Christ par l'intermédiaire de son Esprit, de la position du chrétien par rapport à la loi et des vues profondes exposées plus tard par l'apôtre sur la relation du christianisme avec le judaïsme et le paganisme. » « Et pourtant, ajoute ce savant, ce n'est pas l'occasion qui manquait; elle se trouvait dans la manière dont les Juifs s'interposaient entre l'apôtre et ses nouveaux convertis. » Weiss conclut : « Celui qui admet que tout le système de l'enseignement paulinien existait déjà dans l'esprit de l'apôtre à ce moment-là, doit nécessairement envisager cette lettre comme inauthentique. »

Nous rencontrons chez M. Sabatier une appréciation semblable : « La grande antithèse paulinienne entre la loi et la foi n'existe point encore dans nos deux épîtres. La doctrine de la justification s'y présente sous une forme très générale..... Celle de la rédemption est rattachée sans doute à la mort de Jésus, mais d'une manière assez extérieure..... La résurrection et la mort de Christ sont placées à côté l'une de l'autre, mais ne sont point saisies dans leur liaison interne et logique, ni dans leur signification

rédemptrice et morale..... C'est donc ici une première étape de la pensée de Paul..... L'organisme de sa doctrine est encore à l'état élémentaire » (*L'apôtre Paul*, p. 89-92).

Si l'on part de l'idée que dans chacune de ses lettres l'apôtre a dû exposer tous les éléments constitutifs de sa conception chrétienne, ces conclusions sont fondées. Mais si l'on reconnaît que dans chaque cas particulier Paul, supposant présent à l'esprit de ses lecteurs l'ensemble de l'enseignement qu'il leur avait donné en fondant l'église, a répondu uniquement aux besoins d'instruction ou de répréhension qu'il savait exister chez eux à l'égard de certains points spéciaux, on se gardera de tirer du contenu de notre épître les conséquences que nous venons de lire; et cela d'autant plus que ces conséquences viennent se heurter à des faits incontestables. Nous en citerons quatre : 1° Le conflit de Paul avec Pierre à Antioche qui doit avoir eu lieu en 52 ou 54, soit immédiatement avant, soit très peu de temps après la mission en Grèce d'où date notre lettre, si elle est authentique. 2° Sa prédication en Galatie lors de la fondation de l'Église dans ce pays, en 52, immédiatement avant sa prédication à Thessalonique. 3° Sa prédication à Corinthe au moment même où il écrivait la 1re aux Thess., en 53 et 54. 4° Les conférences qui venaient d'avoir lieu à Jérusalem (51 ou 52) avant son départ d'Antioche pour cette mission.

1° Avant son départ d'Antioche (Act. XV, 35-39) ou bien dans le séjour qui suivit son retour de Corinthe (Act. XVIII, 22. 23), Paul eut avec Pierre le conflit qu'il a raconté Gal. II, et lui adressa en pleine assemblée le discours rapporté v. 14-21, où il expose tout ce qui a jamais été dit de plus profond sur le rapport entre la foi et la loi, sur la communion du croyant avec le Christ crucifié et ressuscité et sur la grâce du pardon due à la mort de

Christ. Il faudrait donc, d'après M. Sabatier, que ce fût dans l'année qui s'est écoulée depuis la composition de notre épître (en 53) jusqu'à ce conflit et à ce discours de Paul (en 54) que l'apôtre fût parvenu pour la première fois à cette connaissance plus pure et plus profonde de l'Évangile! Où trouver le moindre indice d'une pareille transformation? M. Sabatier suppose que ce progrès a été un résultat du conflit lui-même. Mais c'est au contraire la connaissance supérieure de Paul qui a décidé le conflit et qui a inspiré le discours. L'opinion de Weiss, qui place le conflit beaucoup plus tôt, *avant* le voyage de Grèce et notre épître aux Thessaloniciens, est plus inadmissible encore.

2° Immédiatement avant de fonder l'église de Thessalonique, Paul avait fondé les églises de Galatie (Act. XVI, 6), et que prêchait-il là? A en croire M. Sabatier, son bagage évangélique était fort mince à cette époque : « Récits de la vie et de la mort de Jésus; preuves de sa résurrection; la propre conversion de Paul apportée en témoignage; le développement de certaines preuves scripturaires, » c'était là tout. Avec les païens Paul ajoutait sans doute : « l'unité du vrai Dieu, la fraternité entre les hommes et ce qui dans leurs usages et leurs traditions pouvait faciliter leur adhésion à l'Évangile » (*Encycl. des Sc. rel.*, art. Paul). Voilà donc tout ce qu'aurait prêché l'apôtre en Galatie et à Thessalonique. Mais que dit là-dessus l'épître de Paul lui-même? Quand il parle aux Galates de « l'évangile qu'il a prêché chez eux » (Gal. I, 11), n'était-ce réellement que cela? Ses adversaires, qu'il combat si vivement, niaient-ils un seul des points énumérés par M. Sabatier, la mort et la résurrection de Jésus, l'unité de Dieu, la fraternité humaine? Et quand il prononce (I, 6-9) l'anathème sur ceux qui substituent un autre évangile à celui qu'il leur a annoncé, ne serait-ce que pour maintenir

un évangile réduit de la sorte? Celui qu'il défend dans toute son épître ressemble-t-il en rien au pauvre résidu que l'on concède? Que l'on compare seulement Gal. IV, 2!

3° Au moment même où Paul écrivait la 1re aux Thessaloniciens, que prêchait-il à Corinthe? « En arrivant chez vous, je n'ai pas jugé devoir savoir autre chose que Jésus-Christ, et lui crucifié! » (1 Cor. II, 2). « Car Christ m'a envoyé non pour baptiser, mais pour évangéliser, non en sagesse de discours, afin que la croix du Christ ne soit point annulée; car elle est folie aux Grecs, scandale aux Juifs, mais pour nous, les sauvés, puissance de Dieu, sagesse de Dieu... » (I, 17-24).

Au v. 30 du même chapitre, il résume sa prédication du Christ en ces mots : « Christ fait pour nous de la part de Dieu *sagesse, justice, sanctification* et *rédemption*. » Ces trois derniers termes sont le programme de ce que saint Paul a écrit de plus complet sur le salut, Rom. I-VIII. Voilà le témoignage de Paul lui-même sur sa foi et sur sa prédication à Corinthe, au moment où il écrivait la 1re aux Thess. Qu'on le compare avec les affirmations de MM. Weiss et Sabatier.

4° Enfin, comment ces deux savants peuvent-ils méconnaître tout ce que comportaient les discussions qui venaient d'avoir lieu dans les conférences de Jérusalem, antérieures à ce second voyage de mission? Paul y avait fait triompher alors le principe de l'admission des païens par la seule foi, sans œuvres de loi; il y avait fait reconnaître par l'église mère les deux faits divins de la gratuité et de l'universalité absolues du salut; et son silence dans notre épître sur l'impuissance de l'homme à faire lui-même son salut et sur la justification par la foi viendrait de ce qu'il ne possédait pas encore ces vérités! *Holsten* a dit un mot fort juste : « On ne se fait pas apôtre quand on n'a rien

à dire ! » Ce qui, traduit en langage chrétien, signifie : Un apostolat extraordinaire implique un message divin extraordinaire. Ce que Paul a appelé *son évangile*, la bonne nouvelle du salut gratuit et universel, voilà la dot dont Dieu a accompagné sa vocation à l'apostolat. M. Sabatier reconnaît (*L'apôtre Paul*, p. 53) que « dès le commencement le Christ qui est entré dans l'âme de Paul a été le Christ mort et ressuscité, que toute la vie chrétienne de Paul a dépendu dès lors de ces deux faits, que le pharisien a par là été tué chez lui et que toutes choses ont été faites nouvelles »; seulement il fait une réserve quant à la *théologie* de l'apôtre. Celle-ci ne s'est formée que lentement, « sous la puissante pression de la dialectique. » Bien lentement en effet, et sous une pression très médiocre, puisque cette théologie n'existait pas encore dans son esprit seize ans après sa conversion, au moment où il écrivait sa première épître ! Quoi ! « cet esprit entier, tout d'une pièce, dont le premier besoin était la logique, qui voyait toutes les conséquences dans leur principe et retrouvait chaque principe dans chacune de ses diverses conséquences », ce Paul, tel que le décrit M. Sabatier lui-même, aurait possédé dès l'an 37 dans sa vie intérieure toutes les prémisses de sa conception chrétienne, et en l'an 53 la fleur ne serait pas encore sortie du bouton ! M. Sabatier sent la difficulté et cherche à y échapper par des tournures vagues telles que celles-ci : « la *forme très générale* » sous laquelle se présente dans notre épître la doctrine de la justification, « *la manière extérieure* dont la rédemption est rattachée à la mort de Jésus », le manque *de liaison interne* entre la mort et la résurrection de Christ, qui sont simplement placées *à côté l'une de l'autre* (p. 90). De telles expressions ne font que trahir l'embarras de celui qui y a recours. Elles rappellent la réponse de Baur qui, lorsqu'on lui montrait la divinité

du Christ clairement enseignée dans l'Apocalypse, répliquait que les attributs divins n'étaient appliqués à Jésus dans le livre que « d'une manière extérieure. »

M. Sabatier croit trouver une confirmation de sa manière de voir dans les premières prédications missionnaires de Paul qui nous sont rapportées dans le récit des Actes. Mais des prédications adressées pour la première fois à des auditeurs encore païens peuvent-elles donner la mesure de la connaissance chrétienne du missionnaire qui annonce l'Évangile? Prendrions-nous dans les allocutions adressées par un de nos missionnaires aux Barotsis du Zambèze la mesure de sa théologie?

Quand on veut apprécier justement le contenu de la 1re aux Thessaloniciens, il faut tenir compte de la différence totale entre la situation de cette épître et celle des grandes épîtres subséquentes. Au moment où Paul l'écrivait, le judaïsme était totalement en dehors de l'église de Thessalonique; il ne cherchait encore en aucune façon à s'infiltrer dans l'Évangile. Il s'élevait contre lui en brutal persécuteur. A cet état de choses convient parfaitement l'absence dans cette épître de toute digression sur la loi et sur son rapport au salut par la foi. Mais ce qui serait entièrement inconcevable, c'est qu'un faussaire eût plus tard ressaisi si délicatement cette situation passagère et n'eût pas cherché à imprimer à son œuvre le cachet des enseignements renfermés dans les épîtres subséquentes [1].

[1] A comparer, sur le vrai contenu dogmatique de la 1re aux Thess., Gess, *Das apostolische Zeugniss*, p. 31-55.

2e ÉPITRE AUX THESSALONICIENS[1]

I

Contenu de l'épître.

Cette épître est adressée aux Thessaloniciens au nom des trois mêmes auteurs que la précédente. Le type, qui de plus en plus prévaudra dans les lettres subséquentes, y apparaît déjà plus marqué que dans la première. L'action de grâces, qui est renfermée dans le ch. I, se détache plus nettement, non seulement de l'adresse qui précède, mais aussi du sujet traité. Celui-ci suit au ch. II. A l'enseignement donné sur ce sujet, se rattachent, dans le ch. III, les communications personnelles et les commissions. Ce cadre ne diffère plus de celui des épîtres subséquentes qu'en ce que l'action de grâces et les communications spéciales ont encore ici à peu près la même extension que l'enseignement proprement dit.

I. Ch. I.

Dans l'action de grâces, Paul fait ressortir d'abord les progrès constants en foi et en charité qui distinguent cette jeune église. Les expressions de l'apôtre, I, 3, renferment une gradation manifeste sur la louange correspondante dans la première lettre. Paul peut parler avec bonheur dans les églises de leur persévérance et de leurs progrès. Il est d'autant plus reconnaissant de cet état spirituel qui

[1] Pour la liste des Commentaires spéciaux, voir p. 155.

se maintient chez eux, que leur position extérieure ne s'est point améliorée, que leurs tribulations se sont plutôt accrues (v. 4). Toutefois il ressort de cette situation pénible elle-même un encouragement; elle est le gage du juste jugement que Dieu ne manquera pas d'exécuter, d'un côté, en donnant aux opprimés l'accès dans son royaume, auquel leurs épreuves les auront préparés, et, de l'autre, en rendant aux oppresseurs le châtiment qu'ils ont mérité (v. 5-10). Aussi Paul ne cesse-t-il de prier pour leur avancement qui est la condition de la glorification de Christ en eux et de la leur en lui (v. 11 et 12).

II. Ch. II.

L'apôtre passe ici au sujet qui lui a évidemment mis la plume à la main : l'enseignement sur l'apparition de l'homme de péché, qui doit précéder l'avénement du Christ.

L'expression : « Or nous vous prions, frères » (v. 1), montre qu'il arrive à l'objet essentiel de sa lettre. Il leur avait annoncé, pour les consoler de la mort des leurs, qu'à l'apparition du Christ personne ne serait oublié, et que tous, morts et vivants, seraient réunis et glorifiés avec le Seigneur (1re ép. IV, 13 et suiv.). Puis il avait parlé de la *soudaineté* de cet événement (V, 1 et suiv.), non de sa proximité; il avait au contraire rappelé qu'il s'écoulerait jusque-là une série indéterminée de *temps* et de *moments*. Malgré ces précautions, l'attente d'un si grand événement était si vive qu'il en résultait une sorte de perturbation chez plusieurs et que l'église ne se distinguait plus par cette saine activité pratique qui devait être son glorieux caractère en face du monde païen. Il se produisait des discours prophétiques et des enseignements annonçant la proximité immédiate de la Parousie; il avait même circulé une lettre attribuée à Paul où était annoncé le retour imminent du Seigneur (v. 2). Il est impossible d'appliquer

ces mots à notre première épître ; car celle-ci ne renfermait rien de semblable. D'ailleurs l'apôtre ne pourrait dire : « *Comme étant* de nous, » puisqu'elle était en effet de lui. Ou bien donc c'était une lettre que l'on avait fabriquée sous son nom, ou bien l'on avait pris par erreur un billet quelconque pour un écrit de Paul lui-même.

Non, l'avénement du Christ ne peut pas être aussi imminent qu'on veut le leur faire accroire ; car il doit être précédé d'un fait qui ne saurait passer inaperçu, ce que Paul appelle *l'apostasie* ou la défection. Cette manière de s'exprimer : *l'*apostasie (non *une* apostasie), montre qu'il parle d'un fait connu, attendu, prédit, soit par Paul lui-même, soit par l'Ancien Testament. Il fait allusion dans ce dernier cas à la prophétie concernant la révolte finale provoquée par la *petite corne* qui doit surgir du sein de la quatrième monarchie (Dan. VII, 8. 24. 25). Cet emblème figure l'homme en qui se concentrera l'apostasie et sortira tout le venin d'impiété qui fermente sourdement dans les profondeurs du cœur humain et du corps social. Cet ennemi de Dieu est appelé au v. 3 l'homme qui ne reconnaît aucune loi (d'après la leçon ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) ou qui est comme l'incarnation du péché (d'après la leçon ἄνθρ. τῆς ἁμαρτίας), et le fils de perdition ; au v. 4, « *l'opposant* qui s'élève au-dessus de tout ce qui se nomme Dieu, se donnant lui-même pour Dieu et prétendant s'asseoir comme tel dans le temple de Dieu.» Il dépasse en cela ce qui, au ch. XI, 37-39 de Daniel, était dit d'Antiochus Epiphane, la petite corne sortant de la *troisième* monarchie ; car celui-ci, d'après ce passage, tout en se moquant de tous les autres dieux, avait pourtant encore son Dieu qu'il honorait et adorait. Il s'agit donc plutôt ici, comme nous venons de le dire, de l'autre petite corne sortant de la *quatrième* monarchie et du milieu de ses *dix* cornes (ch.

VII). Ce suprême impie dans Daniel n'adore aucune divinité; « il prononce des paroles contre le souverain et détruit ses saints » (v. 25).

Qu'est-ce que ce *temple de Dieu,* dans lequel ce personnage s'installera comme étant lui-même le seul être divin? On a pensé à Caligula (37-41) qui, environ une douzaine d'années avant le séjour de Paul à Thessalonique, avait tenté de faire dresser sa statue dans le temple de Jérusalem, mais en avait été empêché. Ce serait là l'exemple qui aurait flotté devant les yeux de l'apôtre. Mais Caligula ne songeait pas à s'élever au-dessus des autres dieux, ni à établir son culte aux dépens du leur. Il me paraît plus vraisemblable que l'apôtre prend ici le terme de temple de Dieu au sens spirituel et qu'il entend par là le culte universellement rendu à la divinité sous toutes les formes du paganisme, du judaïsme et du christianisme lui-même. Cet homme prétendra concentrer sur sa personne toutes les adorations de l'humanité. Il se donnera pour le porteur personnel de la vie infinie qui pénètre toutes choses, l'incarnation du génie de l'univers (v. 3 et 4). Il paraît bien ressortir de là que l'apostasie dont parle l'apôtre ne doit pas être spécialement juive ou chrétienne, mais qu'il s'agit de l'humanité tout entière, livrée à un esprit de vertige et rompant avec le Dieu des cieux pour ne plus reconnaître que cet homme-dieu visible qui la fascine par ses prestiges; comp. Matth. XXIV, 24 et 36-39; Luc XVIII, 8 [1].

Les Thessaloniciens ont oublié ce qu'il leur a dit de cette défection générale et de l'apparition de l'homme en qui elle se concentrera, et qui sera la personnification dernière du mal, précédant l'apparition du Christ, incarnation

[1] « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes... » « Il en sera comme aux jours de Noé...» « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre? »

parfaite du bien. S'ils s'en fussent souvenus, ils n'eussent pu croire que le Christ fût déjà prêt à paraître (v. 5).

Il y a plus : ils devraient, d'après les instructions que Paul leur a données, connaître ce qui arrête encore la manifestation de cet adversaire de Dieu; car la puissance mystérieuse qui pousse à cette explosion finale la méchanceté humaine, est déjà agissante; seulement il existe encore un pouvoir qui empêche la manifestation de celui qui doit la réaliser (v. 6. 7). Il est à remarquer que c'est ici un trait étranger à la prophétie de Daniel. Ce pouvoir, qui entrave la manifestation de l'homme de péché, paraît être, d'un côté, un principe abstrait (de là la forme neutre τὸ κατέχον, *ce* qui retient), de l'autre, un être concret, personnel (ὁ κατέχων, *celui* qui retient). Une fois que ce pouvoir sera ôté, la puissance de l'adversaire éclatera dans toute sa violence; des miracles diaboliques appuieront ses prétentions et les rendront pour ainsi dire irrésistibles. Tout ce qui dans l'humanité ne se sera pas fermemennt attaché à l'Évangile, sera séduit et sur les pas du séducteur courra à sa perte (v. 8-12).

L'apôtre conclut ce tableau en bénissant Dieu de ce que ses lecteurs ont été mis, par la foi à l'Évangile et par le Saint-Esprit qui les a scellés pour la gloire (v. 13 et 14), à l'abri de cet entraînement sinistre. Il les engage à tenir ferme aux enseignements qu'ils ont reçus de lui, soit en paroles, soit par sa lettre (v. 15). La lettre dont il parle ici ne peut être que celle que nous possédons comme 1re aux Thessaloniciens. Enfin il termine par un vœu pour leur affermissement par le Seigneur Jésus-Christ et par Dieu qui nous a aimés.

III. Ch. III.

Les communications occasionnelles renfermées au ch. III commencent par le mot : *au reste*, qui indique que

le sujet essentiel est traité. L'apôtre invite, d'abord, l'église à prier pour l'heureux succès de son ministère et pour que Dieu le mette à l'abri de la haine des adversaires (v. 1-2). Peut-être, comme le pense *Weiss*, fait-il ici allusion à ceux qui l'avaient traîné devant le tribunal de Gallion; comp. Act. XVIII, 12 et suiv. Puis il exprime sa confiance en eux, quant à leur docilité à suivre la voie qu'il leur a tracée (v. 3-5). Il prélude ainsi à la recommandation qu'il a à leur faire à l'égard de ceux d'entre eux qui, sous prétexte de l'imminence de la Parousie, abandonnaient leur travail ordinaire et se livraient à une oisiveté soi-disant pieuse, ne craignant pas de tomber à la charge de leurs frères. Il leur rappelle l'exemple qu'il leur a donné lui-même, en travaillant de ses propres mains pour gagner sa vie, afin de n'être à charge à personne. Les membres fidèles de l'église doivent s'efforcer de faire rentrer ces égarés dans la bonne voie en rompant avec eux le lien de la fraternité chrétienne, aussi longtemps qu'ils persévèrent dans cette vie déréglée, et en les marquant ainsi d'une flétrissure qui les fasse rougir; en même temps ils doivent constamment travailler à les ramener (v. 6-15). L'apôtre termine par un vœu (v. 16) et par une salutation qui dans ce cas revêt une forme exceptionnelle, v. 27 : « La salutation de ma main, à moi Paul, ce qui est mon signe dans chacune de mes épîtres; j'écris ainsi. »

II

La situation.

Comme les trois mêmes noms se retrouvent en tête de l'adresse de cette lettre, elle doit avoir été écrite à peu près dans la même situation que la précédente; nous avons

vu en effet que ces trois hommes ne se sont plus retrouvés ensemble après leur commun séjour à Corinthe. Et comme la première lettre avait été écrite au commencement de ce séjour, immédiatement après l'arrivée de Timothée revenu de Thessalonique, nous pouvons admettre que celle-ci aura été écrite quelques mois plus tard, à la suite de nouvelles plus récentes que Paul avait reçues et qui indiquaient une position un peu modifiée. Si l'allusion qu'a vue *Weiss* dans la parole III, 2 est réelle, la lettre serait même des tout derniers temps du séjour de Paul à Corinthe.

Il y a, dans les différents traits du tableau, une gradation évidente, de la première à la seconde épître. L'éloge donné à l'église pour ses progrès dans la vertu chrétienne est plus accentué. La persécution s'est aggravée, mais en même temps aussi s'est accrue l'énergie de leur persévérance et de leur foi. Ce qui les préoccupe maintenant, ce n'est plus le sort de ceux que Dieu retire avant la Parousie, — l'instruction donnée dans la première lettre les a tranquillisés sur ce point, — c'est l'imminence du retour du Seigneur. De là une aggravation marquée dans le déréglement de plusieurs dont nous n'avions vu dans la première lettre que de légers symptômes ; il s'agit de l'abandon des travaux de la vie ordinaire. Aussi l'apôtre ne se borne-t-il plus à de simples recommandations, comme auparavant (1re ép. IV, 11. 12) ; il prend des mesures et met en œuvre la discipline ecclésiastique.

En face d'une gradation aussi frappante, il est impossible d'admettre l'idée de plusieurs critiques (*Grotius*, *Ewald*, *Bunsen*, *Baur*, *Laurent*, *Renan*, etc.) qui envisagent notre seconde lettre canonique comme ayant été écrite la première. Grotius avait, pour penser ainsi, la raison suivante : à ses yeux le tableau de l'homme de péché avait trait à l'empereur Caligula, mort en 41. Il fallait, pour

justifier cette application, faire remonter notre lettre aussi haut que possible, même jusqu'avant l'arrivée de Paul à Thessalonique. Il imagina donc qu'il se trouvait déjà dans cette ville une communauté de judéo-chrétiens venus de Palestine, et que c'était à elle que la lettre était adressée. Cette supposition n'a pas l'ombre de vraisemblance. Ewald pense que notre seconde lettre a été écrite pendant le séjour de Paul à Bérée, tôt après son départ de Thessalonique. Mais, s'il en était ainsi, tous les souvenirs si frais, tous les traits si touchants de sollicitude et de tendresse qui caractérisent la première lettre, devraient se trouver dans celle que nous appelons la seconde. De plus, le passage II, 15 renferme certainement une allusion à notre première lettre. Ewald applique cette parole à une lettre antérieure que nous ne possédons plus; hypothèse superflue et invraisemblable. M. Renan pense que, quoique plus ancienne, notre lettre a été placée la seconde, parce qu'elle était plus courte. On pourrait l'admettre sans le rapport de gradation que nous avons constaté entre la première et la seconde, et sans l'allusion directe de II, 15 à la première.

Nous datons cette lettre, dans la supposition de son authenticité, de Corinthe, vers la fin de l'an 53.

III

L'authenticité.

Notre épître est une de celles dont nous pouvons retrouver les traces jusque dans la plus haute antiquité. Il est impossible de méconnaître une allusion à 2 Thess. II, 3 dans cette parole de *Justin Martyr* vers l'an 150, *Dial.* ch. 110 : « Lorsque l'homme d'apostasie, qui prononce

des choses orgueilleuses contre le Tout-Puissant, se sera enhardi à faire sur la terre contre nous, les chrétiens, des choses iniques... » Plus tôt encore, entre 110 et 120, elle est employée par *Polycarpe* (ch. II, 4). « Agissez avec modération, vous aussi, en ceci (l'exercice de la discipline) et ne traitez pas de tels hommes comme des ennemis, mais cherchez à les regagner comme des membres malades et égarés. » C'est là incontestablement une réminiscence de 2 Thess. III, 15. Il y en a plusieurs autres, non moins évidentes. Un peu plus tôt, dans l'épître dite de *Barnabas* (fin du premier siècle), nous lisons ce qui suit : « Lorsque son Fils à sa venue mettra fin au temps du méchant et jugera les impies. » Les termes ὁ ἄνομος, καταργήσει, κρινεῖ sont empruntés à 2 Thess. II, 8. 12. — A la fin de la *Didaché des douze apôtres* (dont nous ne nous permettons pas de fixer l'époque, mais qui est certainement l'un des produits les plus antiques de la littérature chrétienne) il est dit : « L'iniquité augmentant, ils se haïront et se livreront les uns les autres, et alors celui qui égare le monde paraîtra comme un fils de Dieu et fera des signes et des prodiges; la terre sera livrée entre ses mains, et il fera des choses iniques, comme il ne s'en est pas fait depuis l'existence du monde. » Cette description reproduit exactement celle de l'homme de péché dans les Thessaloniciens.

Notre épître se trouvait dans le recueil de *Marcion*; elle est mentionnée avec les douze autres dans le Fragment de Muratori; elle avait sa place dans l'Itala et dans la Peschito; elle est déclarée unanimément reçue par *Origène* et par *Eusèbe*.

Holtzmann accorde ces faits, mais selon lui ces citations, même les plus anciennes, celles des Pères apostoliques, ne prouvent rien. Car à supposer que cette lettre

ait été composée vers l'an 70, quelques années après la mort de Paul, elle pouvait bien une trentaine d'années plus tard passer déjà pour être de lui. A un point de vue purement abstrait, cela serait possible en effet. Mais si nous nous mettons en face de la situation réelle, si nous tenons compte de la continuité de la tradition, et du fait que ceux qui désiraient obtenir la copie d'une lettre apostolique, s'adressaient naturellement à l'église qui devait l'avoir reçue, et si nous pesons bien la difficulté de persuader à celle-ci qu'une lettre à elle adressée, qui lui arrivait longtemps après la mort de Paul et dont elle n'avait point entendu parler jusqu'alors, fût réellement de lui, on ne trouvera pas la réussite de la fraude si facile que la représente Holtzmann.

Schmidt fut le premier qui en 1804 énonça des doutes, au point de vue interne, sur l'authenticité de cette lettre; il les motivait par l'étrangeté de l'enseignement sur l'homme de péché, par certaines différences avec la 1re aux Thess., par la singularité de la précaution III, 17, etc. *De Wette*, qui les avait accueillis d'abord, les écarta lui-même dans les éditions subséquentes, à la suite des observations de *Guericke* et de *Reiche*. *Kern* renouvela l'attaque avec de toutes nouvelles armes en 1839, dans la *Tübinger Zeitschrift*. *Baur*, dans son *Apostel Paulus* (1845) et plus tard dans une dissertation spéciale, reprit et renforça les arguments de *Kern*. Dès lors le rejet est devenu général dans son école; voir *Hilgenfeld*, *Volkmar*, *Holsten*, *Lipsius*, *Hausrath*, *Pfleiderer*, *Bahnsen*, *Steck*, *Holtzmann*, *Weizsæcker*, *v. Soden*. L'authenticité a été défendue par *Reuss*, *Sabatier*, *Lipsius*, *Hofmann*, *Weiss* et *Renan*. Ce dernier s'exprime ainsi (*les Apôtres*, p. XLI) : « Les raisons par lesquelles on a voulu attaquer les deux épîtres aux Thessaloniciens sont sans valeur. » Récemment *Paul*

Schmidt a cherché une voie moyenne (dans la *Protestanten-Bibel)*; il admet une courte épître de Paul qui aurait été postérieurement amplifiée.

Les objections les plus sérieuses contre l'authenticité sont les suivantes :

Notre seconde lettre, sauf sur un point (l'homme de péché), est calquée sur la première quant à la marche générale; dans le détail elle ne fait que l'amplifier; voir *Weizsœcker*.

Elle contredit la première et l'annule en quelque sorte; car, tandis que dans celle-ci la Parousie est présentée comme devant être incessamment attendue, la seconde épître la présente comme un événement encore éloigné, qui doit être séparé du moment actuel par une crise extraordinaire; voir *Hilgenfeld*.

L'auteur de cette épître se montre dépendant des idées apocalyptiques juives dans une mesure incompatible avec le spiritualisme de l'apôtre Paul. La 1re aux Cor. (ch. XV) nous fait connaître Paul sous un autre jour; voir *Baur*.

La manière dont Paul parle du travail par lequel il a subvenu à son entretien diffère dans les deux lettres. Tandis que d'après la première il agit ainsi pour n'être pas à charge à l'Église, dans la seconde il énonce le motif presque trivial de donner un bon exemple aux fidèles; voir *Weizsœcker*.

Le fait d'une lettre apocryphe, mentionné II, 2, est invraisemblable à une époque si reculée. Le faussaire, qui a composé la nôtre, se trahit lui-même par ce petit détail; voir *Baur* et *Hilgenfeld*.

La forme tout exceptionnelle en laquelle est présentée la signature de Paul, III, 17, confirme le soupçon qu'a fait naître II, 2. Cette signature *propriâ manu*, au lieu d'être présentée comme une marque d'affection, ainsi qu'elle l'é-

tait dans les vraies lettres de Paul, prend l'apparence d'une mesure de précaution, et trahit ainsi elle-même le faussaire. Elle supposerait d'ailleurs qu'en écrivant la première de ses lettres (Baur place 2 Thess. avant 1 Thess.) l'apôtre savait déjà qu'il en écrirait beaucoup d'autres. Celui qui a écrit ainsi ne peut être qu'un faussaire qui avait devant lui une série de lettres de l'apôtre. Enfin cette précaution ne pouvait servir à rien, puisque chacun pouvait imiter l'écriture de l'apôtre; voir *Baur*.

La raison la plus grave est celle que *Kern* et *Baur* ont tirée du tableau de l'homme de péché. La clef de cette prophétie se trouve, selon eux, dans l'Apocalypse de Jean, écrite vers 68. Cette dépendance nous force à placer la composition de notre épître vers l'an 70 au plus tôt, plusieurs années après la mort de Paul. En effet l'homme de péché décrit dans la 2e aux Thess. ne peut être que le personnage désigné dans l'Apocalypse sous le nom de la Bête (l'Antichrist); et ce personnage ne peut être que Néron, dont on attendait la réapparition après sa mort réelle ou prétendue et qui, après que Vespasien et Titus seraient tombés, devait remonter sur le trône, et jouer le rôle de persécuteur de l'Église. C'est là l'attente que l'auteur a voulu faire pénétrer dans l'Église, en se servant pour cela du nom de Paul.

Nous croyons pouvoir laisser de côté les objections qui ont trait aux différences du style, à sa prolixité, à l'emploi prétendu du mot Κύριος pour désigner Dieu, et à d'autres particularités, dont l'appréciation dépend des impressions personnelles du critique (voir surtout *Paul Schmidt)*, et nous nous bornons à examiner les objections que nous venons d'exposer. Et d'abord une remarque générale. Lorsque la critique trouve une certaine analogie entre deux écrits de Paul, elle s'en prévaut pour ne voir dans l'un qu'une imi-

tation de l'autre par un faussaire, et dès qu'elle rencontre une différence, elle y voit une contradiction; d'où il suivrait qu'en définitive le vrai Paul n'aurait pu écrire qu'une seule épître, puisque, s'il en avait écrit une seconde, elle ne pourrait ou que répéter la première ou qu'en différer; ce qui, dans les deux cas, la rendrait suspecte. Quant aux épîtres aux Thessaloniciens, le fait est qu'il y a une certaine analogie entre la marche de nos deux lettres. Mais comment cette ressemblance rendrait-elle douteuse l'authenticité de la seconde, puisqu'elles ont été écrites à si peu de distance l'une de l'autre et dans des circonstances à peu près semblables? Et d'autre part, la différence entre elles est si bien marquée qu'on signale même une contradiction entre l'une et l'autre et que l'on va jusqu'à prétendre que la seconde a été écrite pour remédier à l'effet fâcheux produit par la première *(Hilgenfeld)*. En réalité, elles ne se contredisent pas, mais elles se complètent. Dans la première Paul n'avait point dit que la Parousie fût *imminente,* mais seulement qu'elle arriverait à l'improviste pour le monde plongé dans la sécurité, tandis que les chrétiens y sont constamment préparés par la vie dans la lumière qui a commencé pour eux. Dans la seconde, Paul, voyant l'attente du jour du Seigneur s'exalter dans l'église jusqu'à apporter une perturbation dans le genre de vie d'une partie de ses membres, donne un signe propre à calmer cette impatience malsaine. Si les fidèles ne doivent pas cesser de veiller par la raison que l'on ignore le moment, d'autre part il ne faut pas fixer ce moment de manière à cesser d'agir. Quelle contradiction y a-t-il là? Le même prédicateur ne pourrait-il pas traiter sans inconséquence deux dimanches de suite ces deux sujets?

Les idées eschatologiques exposées par Paul se retrouvent (en partie) dans le livre de Daniel, et surtout dans les dis-

cours de Jésus Matth. XXIV; Luc XVII et XXI; Marc XIII. Et il est impossible de voir en quoi elles seraient contraires au spiritualisme de Paul. Son spiritualisme n'a jamais dégénéré en vague idéalisme; 1 Cor. XV et Rom XI prouvent au contraire qu'il comportait une attente très concrète du terme auquel marche l'économie actuelle.

L'apôtre n'a-t-il pas pu présenter le travail manuel auquel il se livrait, sous deux aspects un peu différents, correspondant à deux buts qu'il se proposait simultanément, d'un côté celui d'éviter d'être à charge à ceux auxquels il prêchait l'Évangile, et de l'autre, celui de leur donner l'exemple d'une conduite réglée, laborieuse, pleine de dignité, capable de contribuer à l'honneur de l'Évangile aux yeux des païens qui les entouraient? Nous ne voyons pas ce qu'il peut y avoir de trivial dans ce dernier but. Paul l'exprime d'une manière pleine de noblesse et toute semblable dans son allocution d'adieu aux presbytres d'Éphèse (Act. XX, 34 et 35) : « Vous savez vous-mêmes que *ces mains* (y aurait-il rien de trivial dans le geste qui accompagna ce mot?) ont fourni aux besoins et de moi et de ceux qui travaillent avec moi; *je vous ai montré* que c'est ainsi qu'en travaillant, nous devons subvenir aux faibles et nous souvenir de la parole du Seigneur Jésus qu'il est plus doux de donner que de recevoir. » Si l'on y regarde bien, Paul combine également dans ce passage les deux buts indiqués dans les Thessaloniciens. Dans le passage 1 Cor. IX, 15-18, Paul présente cette même manière d'agir sous un jour encore un peu différent. Et cependant *Weizsæcker* ne combat ni l'authenticité de 1 Thess., ni celle de 1 Cor.

Il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'à cette époque déjà quelque fanatique, croyant se souvenir de certaines déclarations de l'apôtre, les eût mises par écrit et fait cir-

culer dans un billet qui était donné comme venant de lui. Mais les termes de Paul, II, 2, n'impliquent pas même nécessairement cette supposition ; l'expression : « une lettre comme venant de nous, » peut désigner une lettre due à quelque chrétien exalté et que l'on avait attribuée par erreur à Paul lui-même. C'est en tout cas par une imposture ou une erreur de ce genre qu'il faut expliquer la manière toute particulière en laquelle Paul annonce le fait de sa signature à la fin de la lettre. Il veut certainement donner au lecteur un signe qui prévienne à l'avenir tout accident semblable. Il pouvait avoir écrit déjà un certain nombre de lettres, aujourd'hui perdues, dans lesquelles il n'avait pris aucune précaution pareille. Mais l'expérience venait de lui apprendre qu'il devait en user autrement à l'avenir dans sa correspondance avec les églises. Qu'y a-t-il là d'invraisemblable? Il pouvait dès ce moment donner à ce signe naturel d'affection une signification nouvelle (voir *Mangold* dans l'Introd. de Bleek, § 14, note). Le fait que l'instant où Paul prend la plume, indiqué dans 1 Cor. et Col., ne l'est pas dans les autres épîtres, ne prouve absolument rien. Il peut avoir ajouté sa salutation et sa signature, sans l'indiquer expressément, soit lorsqu'il écrivait à des églises qui connaissaient son écriture, soit quand aucun soupçon de fraude n'était possible, parce que l'envoyé qui portait la lettre, en garantissait l'origine. L'objection tirée de la possibilité d'imiter cette signature prouve trop ; car elle se heurte à un usage universel.

Ce qu'on a avancé de plus spécieux, c'est la relation de dépendance qui existerait entre notre lettre et l'Apocalypse. Mais cette objection méconnaît le fait possible que nos deux écrits aient puisé à une source commune. L'idée d'un Anti-Messie, en qui se concentrera l'impiété et la perversité humaine comme en son dernier mot, se trouve

nettement exprimée dans la prophétie de Daniel que Paul pouvait lire aussi bien que l'auteur de l'Apocalypse, et dont il a pu par conséquent reproduire le contenu avant ce dernier. L'un des traits les plus saillants du tableau de Paul, celui du κατέχων, *le retenant*, qui manque dans Daniel, manque aussi dans l'Apocalypse. Il révèle une autre source, qui ne peut être qu'une révélation spéciale; car il ne se trouve pas non plus dans l'enseignement eschatologique de Jésus. Il en est de même de cette déclaration : « Le mystère travaille déjà, » qui indique une vue très arrêtée et propre à Paul. Remarquons aussi que dans l'Apocalypse, c'est l'Antichrist qui provoque et dirige l'œuvre diabolique, tandis que chez Paul l'apostasie précède l'apparition de l'homme de péché qui en est le point culminant. Enfin du fait que le personnage du faux prophète est ajouté à celui de la Bête, dans l'Apocalypse, il résulte que le second a un caractère tout différent de celui de l'homme de péché chez Paul. Nous traiterons plus loin la question de l'homme de péché. Pour le moment nous nous contentons d'avoir constaté l'originalité et l'indépendance de notre lettre par rapport à l'Apocalypse.

Une fraude doit avoir un but. On se demande quel serait dans cette circonstance celui du faussaire. *Holtzmann* répond : « Il a voulu faire pénétrer l'eschatologie apocalyptique dans l'intuition des églises pauliniennes et réprimer certains effets de la préoccupation apocalyptique, qui devenaient déplaisants dans la pratique. » Mais ces deux buts n'ont rien qui caractérise une époque postérieure au temps de Paul. Bien au contraire, c'est au moment de la fondation de l'Église qu'ils conviennent le mieux, à ce temps où la pensée du retour de Christ se présentait dans toute sa nouveauté à l'esprit des païens convertis et où ils s'y livraient avec tout l'empressement d'une première

ferveur. C'est dans ces circonstances que cette surexcitation s'explique le plus naturellement ainsi que l'enseignement destiné à la calmer. Au commencement du second siècle, il fallait expliquer pourquoi le Christ ne revenait pas, bien plutôt que réprimer l'attente trop vive de sa venue; voir le IIIe chap. de la 2e de Pierre. Cette situation parfaitement naturelle des deux épîtres aux Thessaloniciens est la meilleure preuve de leur authenticité.

Ajoutons enfin que le procédé qu'il faudrait attribuer au faussaire qui aurait eu le courage d'écrire III, 17, dépasse les bornes de ce qui est moralement possible. Quoi! L'auteur de cette apostille aurait raisonné ainsi : « Pour mieux réussir à déguiser ma fraude, je vais prêter à l'apôtre l'emploi d'une précaution destinée à écarter le danger d'une fraude. » Ceci est tout autre chose que la fraude pieuse, par laquelle on excuse le procédé des faussaires de cette époque; ce serait de la rouerie; et l'esprit de toute la lettre ne permet pas cette supposition.

Néanmoins la question de l'authenticité ne pourra être envisagée comme complétement résolue qu'après que nous aurons étudié le problème soulevé par le tableau de l'homme de péché, au ch. II.

IV

L'adversaire ou l'homme de péché.

Grotius a supposé que l'apôtre voulait désigner par là l'empereur Caligula, le premier empereur qui, comme dit M. *Renan*, voulut être adoré de son vivant. L'année de sa mort il avait ordonné à son général Vitellius de faire dresser sa statue dans le temple de Jérusalem; mais cet ordre

resta inexécuté. Il mourut en 41 ; c'est là ce qui a porté Grotius à assigner à notre épître une date tout à fait prématurée.

Dœllinger, *Renan* et *Hausrath* ont proposé une explication du même genre. Ils supposent qu'en l'an 54, où mourut l'empereur Claude et où l'on s'attendait à l'avènement du jeune Néron, on voyait déjà poindre en la personne de ce prince le futur Antichrist. *Le retenant*, dont parle Paul, serait le vieux Claude, dont la vie, en se prolongeant outre mesure, empêchait l'avénement au trône de son jeune successeur. La lettre serait dans ce cas de l'an 54, ce qui ne convient pas mal à la chronologie générale de la vie de Paul. Aux yeux de Paul le monstre à venir serait donc Néron qui réalisera la folie sacrilège que Caligula avait projetée. L'objection décisive à faire à cette explication, c'est qu'à l'époque indiquée on avait du jeune Néron les meilleures espérances et que personne ne pouvait se douter de la perversité qu'il déploierait quelques années plus tard, encore moins de la persécution sanglante qu'il ferait subir à l'Église en 64. D'ailleurs que serait à ce point de vue cette défection *religieuse* générale du sein de laquelle Paul voit surgir l'homme de péché?

Nous avons déjà mentionné une troisième explication, celle de *Kern*, adoptée par *Baur*, approuvée par *P. Schmidt* (dans la *Protestanten-Bibel*) et par *Schmiedel* (dans le *Handcommentar zum Neuen Testament*, 1890). Le tableau de l'homme de péché dans notre lettre ne ferait que reproduire celui de *la Bête* ou de l'Antichrist dans l'Apocalypse de Jean. Or, d'après l'explication de l'Apocalypse admise par ces interprètes, la Bête ne peut être que Néron, à la mort duquel le peuple ne croyait pas et dont on attendait la réapparition dans les années qui précédèrent la ruine de Jérusalem (68-70). Ce qui prouve le fait de cette attente,

c'est l'apparition d'un faux Néron à cette époque, apparition qui mit en émoi l'Asie-Mineure et l'Achaïe (Tacite, *Hist.* II, 8 et suiv.). Et voilà d'après Baur la clef de notre lettre. Cet écrit est essentiellement destiné à mettre en garde les chrétiens contre des craintes chimériques comme celle qui venait de remuer l'Orient. Le vrai Néron, l'Antichrist, n'est pas encore prêt à paraître. Il y a encore là un *Retenant,* qui empêche sa manifestation. Ce κατέχων, c'est, selon Baur, Vespasien dont le bras puissant n'aurait pas laissé un faux Néron prendre le dessus. Selon Schmiedel, ce serait plutôt Galba qui, dans la seconde partie de l'an 68, maintenait encore l'ordre dans l'empire. Quelle que soit la forme que l'on donne à cette interprétation, la lettre ne peut d'après elle avoir été écrite qu'après la mort de Paul. — Mais d'abord cette interprétation de l'Apocalypse, d'après laquelle on applique à César Néron le tableau de la Bête, est aujourd'hui fortement attaquée de plusieurs côtés et ne peut plus s'affirmer avec la certitude apodictique à laquelle elle prétendait, il y a quelques années. Puis, comme nous l'avons vu, l'aspect sous lequel est présenté le tyran est plutôt politique dans l'Apocalypse, religieux chez Paul. Là il apparaît comme héritier des quatre monarchies antérieures et il exerce un pouvoir despotique sur le monde entier. Ici, c'est plutôt le chef d'une apostasie religieuse aspirant à sa propre apothéose. Enfin, le but que se propose l'auteur de la 2e aux Thessaloniciens est tout différent de celui que lui prête Baur. Celui-ci dit *(Ap. Paulus,* II, p. 357) : Comme au moment de la composition de notre lettre le σαλευθῆναι *(se laisser troubler)* n'existe plus dans le présent, puisque le faux Néron a été vaincu et démasqué, notre lettre veut, non pas montrer que Néron ne reviendra pas,— car l'auteur croit lui-même à son retour,— mais engager les chrétiens à ne pas se laisser troubler de

nouveau par de pareils bruits concernant de faux Nérons. Mais il suffit de lire le passage II, 2 pour voir que le trouble que veut prévenir Paul ne se rapporte point à l'attente ni du faux, ni du vrai Néron, mais à celle de la Parousie du Christ. Il ne mentionne point l'apparition de l'Antichrist pour discuter sur le moment plus ou moins rapproché de sa venue, car celui qui arrête maintenant sa manifestation, peut être ôté d'un moment à l'autre; il n'en parle que par rapport à celle du Christ que son apparition doit précéder. Si ce morceau avait eu pour but de tranquilliser les chrétiens à l'égard de l'apparition de quelque nouveau faux Néron ou du vrai Néron lui-même, Paul agirait à contre-fin en déclarant que « le mystère d'iniquité agit déjà. » — Schmiedel simplifie l'explication compliquée de Baur. Le σαλευθῆναι (II, 2) se rapporte bien chez lui à l'avénement du Christ, que l'auteur pense devoir être précédé par le retour de Néron ressuscité. Ce que Paul dit du *Retenant*, se rapporte au fait que Calpurnius, le lieutenant de Galba, venait justement de vaincre le premier faux Néron. Cette explication repose sur deux suppositions également précaires, la première que l'homme de péché est chez Paul une imitation de la Bête de l'Apocalypse, la seconde que la Bête est un Néron revenu à la vie.

Hilgenfeld a bien compris le côté spirituel qui domine dans la notion de l'homme de péché (Thess.), et il a rapporté l'apostasie, dont il est le chef, à l'explosion du gnosticisme qui a commencé sous le règne de Trajan, dans les premières années du second siècle. C'est aux gnostiques que s'applique l'expression : « se faire adorer comme Dieu, » car ils enseignaient que les hommes spirituels possédaient en eux un élément divin. Mais comme il y avait des milliers de gnostiques et que Paul parle d'un individu particulier, l'auteur de cette hypothèse cherche à la combiner

avec la précédente en admettant que Néron ressuscité sera lui-même le chef de cette apostasie panthéistique et en voyant *le Retenant* dans l'empereur Trajan, qui dans la pensée du faussaire empêchait encore l'apparition de cet Antichrist. Cette combinaison de deux éléments aussi hétérogènes que Néron et les gnostiques, est un chef-d'œuvre qui n'a pas trouvé d'admirateur. Quel faussaire aurait jamais attribué à Paul l'idée d'un Néron sortant de la tombe déguisé en gnostique? Et qu'a de commun avec ce qui est dit de l'homme de péché, qui s'assied comme Dieu dans le temple de Dieu en se faisant Dieu, l'idée gnostique d'une participation des hommes spirituels à la nature divine? Il faudrait à ce taux-là taxer aussi d'apostasie Paul lui-même; comp. Act. XVII, 28 et 29.

Bahnsen a cherché à dégager l'explication de Hilgenfeld de l'élément dont il l'a si étrangement compliquée; il a donné le congé à la personne du Nero redivivus. L'homme de péché n'est que la personnification des hérétiques des premiers temps du second siècle, de ceux, par exemple, qui sont décrits dans nos épîtres Pastorales; et *le Retenant* désigne le corps épiscopal constitué à cette époque (*le neutre* κατέχον) et spécialement l'évêque de l'église à laquelle écrivait l'auteur (*le masculin* κατέχων). Mais le trait essentiel du tableau de Paul, la figure du personnage désigné comme l'adversaire ou l'homme de péché, s'évanouit dans cette explication; et l'idée de son apothéose perd toute valeur.

Abandonnant toutes ces explications occasionnelles et trop particulières, plusieurs, tels que *Auberlen, Riggenbach*, etc., pensent en général à une grande défection au sein de l'Église elle-même, défection à la tête de laquelle se placera un chrétien infidèle qui concentrera en lui toute la puissance d'impiété qui réside au fond du cœur humain.

Hofmann a été jusqu'à désigner cet homme : ce sera Antiochus Epiphane, cet Anti-Messie de l'ancienne alliance (voir Daniel, ch. VIII et XI), qui ressuscitera pour jouer le rôle d'Antichrist dans la nouvelle. Le pouvoir ou le personnage décrit comme *le Retenant*, serait soit Paul lui-même, soit le collège des apôtres (si on voit ici l'idée d'une crise prochaine), soit les dons extraordinaires du Saint-Esprit (d'après des interprètes anciens, cités par Chrysostome), soit l'Église fidèle disparaissant pour un temps par suite de la persécution, selon Apoc. XII, 6 *(Westrick)*, soit les fidèles enlevés au ciel avant les jours de l'Antichrist (les Irvingiens), soit la puissance conservatrice de l'esprit de piété dans l'Église, qui seul donne accès à l'action du Saint-Esprit (Riggenbach). Nous ne mentionnons ici que pour mémoire ceux qui voient l'homme de péché dans Mahomet, ou dans le pape, ou dans les Réformateurs. Ce mode d'interprétation (sous la forme où il est présenté par Auberlen et Riggenbach) se rapproche certainement de la vérité. Il me semble que ce qu'on peut lui reprocher, c'est de détacher beaucoup trop cette révélation de tout ce que Paul lui-même avait pu enseigner oralement à Thessalonique. Comp. v. 5 et 6.

Il reste une dernière interprétation qui rattache étroitement la prophétie de l'apôtre à la situation historique d'où elle est émanée, mais en conservant en même temps à l'intuition qu'elle renferme, toute son ampleur. C'est l'interprétation la plus ancienne de notre passage. Elle se trouve déjà dans *Tertullien*. Mise en relief de nouveau par *Schneckenburger*, elle a été adoptée par *Reuss*, *Weiss*, *Sabatier* et d'autres encore. D'après elle, l'homme de péché qui prétend s'identifier avec Dieu, n'est point un païen. C'est un Juif, c'est ce Messie israélite, rêve éternel du cœur charnel de l'homme, que le peuple d'Israël en par-

ticulier porte dans son sein, comme son suprême idéal, depuis qu'il a dévié du vrai esprit messianique des Écritures. De même que le vrai Israël selon Dieu était seul capable d'enfanter le Christ de Dieu, de même l'Israël selon la chair est seul capable d'enfanter le Messie terrestre, le nouveau Salomon, l'Anti-Messie. Le nom même de ψευδόχριστος, employé par Jésus Matth. XXIV, 24, dit que nous avons affaire à la nation et à une personnalité juives. Paul voyait déjà ce mystère d'iniquité, le pendant du *mystère de piété* réalisé aussi en un Juif, se préparer de son temps. Il discernait la sourde fermentation qui poussait le peuple juif à cette extrême évolution; seulement il ignorait le temps que durerait cette gestation fatale, aussi bien qu'il ignorait l'intervalle qui devait séparer le temps apostolique de la réapparition du Christ. Il savait uniquementces deux choses : la nécessité morale de cette manifestation dernière du mal, et l'existence, au moment où il écrivait, d'un pouvoir capable de réprimer immédiatement toute velléité de ce genre. Une fois la chose ainsi comprise, il n'est pas difficile de savoir ce qu'il entendait par ce pouvoir répressif. C'était le pouvoir romain avec ses légions toujours prêtes à écraser la révolte (κατέχον, l'empire, κατέχων, l'empereur). Cette application se trouve dans *Chrysostome*, *Augustin*, *Jérôme*. Lorsque au commencement du second siècle Barcochéba leva l'étendard messianique, il ne tarda pas à faire l'expérience de la réalité de ce pouvoir. L'empire fut le gardien de l'indépendance du monde des Gentils contre le despotisme israélite et l'aspiration opiniâtre de ce peuple à la domination universelle. Et si les nombreux Anti-Messies qui se sont élevés jusqu'à ce jour en Israël, ont échoué, c'est qu'ils se sont heurtés au pouvoir social qui a succédé à l'empire romain et qui s'est maintenu jusqu'à cette heure. Il faut

que ce pouvoir social, dont Paul lui-même avait bien des fois expérimenté l'action protectrice, et qui a maintenu ici-bas le règne de l'ordre et de la justice, fasse place, et alors apparaîtra enfin sans obstacle l'homme de péché qui mettra sa volonté au-dessus de toute loi humaine et divine, l'ἄνομος par excellence, qu'Israël et Israël seul porte en ses flancs.

Gess oppose à cette idée d'un Antichrist juif la prophétie de saint Paul, Rom. XI, d'après laquelle Israël doit se convertir tout entier dans les derniers temps. *Weiss*, qui comprend comme nous l'homme de péché, reconnaît chez l'apôtre une contradiction, et pense qu'à mesure que Paul voyait le judaïsme perdre de la puissance malfaisante qu'il exerçait au commencement de son ministère, et l'œuvre de Christ dans le monde païen s'accroître malgré son opposition, il avait cessé de voir en lui la puissance antichrétienne ; et c'est ainsi qu'il aurait ressaisi plus tard l'espérance apostolique primitive de la conversion finale d'Israël. Nous ne croyons pas qu'il soit besoin d'une solution qui mette les enseignements prophétiques de Paul à la merci de toutes les circonstances personnelles par où il pouvait passer. Bien des indices prouvent qu'à l'inverse de ce qui est arrivé autrefois, il se trouvera, à la fin des temps, en Israël, à côté de la masse qui se convertira à l'Évangile et recevra Jésus comme son Messie, un courant contraire, hostile à l'Évangile, qui entraînera non seulement la portion impie et matérialiste du peuple — qui peut douter qu'elle n'existe? — mais encore la grande masse de la chrétienté païenne dégénérée. C'est donc d'Israël, qui est toujours en tête, dans le bien comme dans le mal, que partira le signal de la crise finale antichrétienne. Alors, tandis que la masse du peuple se tournera vers l'Évangile, du milieu de l'anarchie qui accompagnera sur la terre l'avénement du

matérialisme panthéistique, surgira ce Juif audacieux, qui tentera de substituer l'État athée et la culture purement terrestre au règne de Dieu voulu par Christ. On le voit : le côté religieux domine dans le tableau de Paul, le côté politique dans celui de l'Apocalypse; mais c'est un seul et même personnage, la petite corne de Daniel, qui surgit du milieu des dix cornes dans lesquelles s'est ramifiée la quatrième monarchie (Dan. VII).

Tout en identifiant, comme nous le faisons, l'homme de péché de Paul avec le faux Messie juif, contre lequel le pouvoir romain protégeait le monde, M. *Sabatier* pense qu'après l'an 64, où Néron avait persécuté l'Église, on renonça à attribuer ce rôle protecteur à l'empire et qu'on en fit au contraire le pouvoir antichrétien persécuteur. Il croit donc que, si l'idée exprimée par Paul dans la seconde aux Thessaloniciens ne reparaît pas dans les épîtres suivantes, c'est que Paul lui-même s'était fatigué de cette ébauche primitive d'eschatologie et qu'il y avait bientôt renoncé (*Encycl. des Sc. rel.*, XII, p. 126); et il trouve dans ce fait une preuve de l'authenticité de notre épître. Si, à l'occasion de toutes les idées que Paul n'a énoncées qu'une fois, il fallait supposer qu'il s'en est bientôt après fatigué, ce cas fâcheux se serait renouvelé bien souvent. Il n'a parlé qu'une fois de la rénovation de la nature (Rom. VIII), du jugement du monde et même des anges par l'Église (1 Cor. VI), de la réconciliation des êtres célestes par le sang de Christ (Col. I), de la distinction du corps psychique et du corps spirituel (1 Cor. XV), etc., etc. Faut-il admettre qu'à l'égard de tous ces points il est arrivé plus tard à d'autres idées? Un apôtre de Jésus-Christ n'enseigne pas à l'aventure, comme semble le croire M. Sabatier, car il est conscient du sérieux de son message.

V

Conclusion.

Nos deux lettres se distinguent de toutes les autres par la prépondérance des matières eschatologiques. On ne peut pas conclure de là que dans l'enseignement même de Paul à Thessalonique cet élément eût dominé. Cette conclusion ne serait pas solide, puisque, tout en traitant si spécialement de cette matière dans ses deux lettres, Paul rappelle à ses lecteurs les instructions générales, soit religieuses, soit morales, qu'il leur a données de bouche (1re ép. IV, 1. 2. 6. 14; 2e ép. II, 13-15). Le fait signalé prouve uniquement que ce côté de l'enseignement chrétien était celui qui avait particulièrement frappé les esprits, soit ceux des fidèles, soit même ceux des adversaires (Act. XVII, 7). Ce fut tout naturellement sur ce sujet mystérieux que surgirent les discussions qui furent rapportées à Paul et auxquelles se rapportent ses lettres.

Quant à lui-même, nous nous demandons ce qu'il pensait de sa propre survivance jusqu'au moment du retour de Christ. Il me paraît que M. *Farrar* a répondu avec une grande sagesse à cette question (Tome I, p. 602-605). « Si, pense-t-il, on eût interrogé Paul sur la question de savoir s'il vivrait jusqu'au retour de Christ, il eût répondu au commencement de son ministère : Je ne le sais pas positivement, mais je l'espère. Plus tard il eût dit, sans doute : Je l'ignore, mais mon espérance est moindre; du reste je n'y attache pas une grande importance, puisque si je meurs auparavant, je suis assuré que ce sera pour être avec Christ. J'avais cru précédemment à un développement plus rapide de l'Antichrist et à la destruction plus

prompte de celui qui le retient; maintenant je m'attache à l'union spirituelle avec Christ plus qu'à l'attente de son apparition visible. Faites comme moi : Veillez ! » Ce qui prouve que ce langage n'est pas éloigné de répondre à la réalité, c'est le fait que dans une seule et même épître, la 1re aux Corinthiens, Paul se range tantôt parmi les vivants qui seront transmués : « Nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous changés » (XV, 51), tantôt parmi ceux qui mourront et ressusciteront : « Dieu *nous* ressuscitera aussi (comme Jésus) par son pouvoir » (VI, 14); comp. aussi 2 Cor. IV, 14 : « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, *nous* ressuscitera aussi par Jésus. » On voit par là, comme le dit M. Farrar, que ce pronom *nous* a un sens générique et signifie dans la pensée de l'apôtre : « Ceux d'entre nous, chrétiens, qui vivront ou ceux qui seront morts. » Nous devons constater seulement que, comme Jésus lui-même, il ignorait le moment de cette fin, tout en différant de lui en ce qu'il la voyait beaucoup plus rapprochée qu'elle ne l'a été. Mais nous pouvons constater aussi qu'il n'a laissé cette attente exercer aucune influence sur la manière dont il comprenait l'accomplissement des obligations de la vie terrestre et journalière[1]. Il ne lui a accordé d'autre influence que celle de maintenir toujours tendu le ressort de la vigilance et de la prière.

S'il y a homogénéité entre nos deux épîtres sur la matière traitée, il y a contraste entre les aspects sous lesquels le sujet est présenté. Dans toutes deux c'est la fin de l'économie actuelle, mais dans l'une sous son côté ténébreux, l'extrême du mal, dans l'autre sous son côté lumineux, l'apparition et la victoire finale du bien.

[1] Pas même dans le ch. VII de la 1re aux Cor.

L'esprit du siècle dans lequel nous vivons se partage entre deux courants opposés, l'un qui voit courir le monde à l'abîme et se hâter vers l'anéantissement; l'autre qui le voit marchant de progrès en progrès vers un état toujours plus parfait. L'intuition de Paul réunit ces vues contraires, en assignant à chacune sa place dans l'avenir de l'humanité. Dépassant l'attente du plus noir pessimiste, elle fait apparaître dans le tableau de l'universelle apostasie et de l'homme de péché l'apogée du mal; dépassant l'espérance la plus optimiste, elle nous fait contempler dans le retour du meilleur des êtres qui ait passé sur la terre et qui est maintenant élevé à la souveraine puissance, la réalisation de la vie parfaite et de la destruction de tout mal.

C'est ainsi que dans ces deux courtes lettres, tout en répondant aux besoins les plus temporaires et les plus locaux, l'apôtre déploie à nos yeux des intuitions propres à nous servir encore de boussole dix-huit siècles après lui.

ÉPITRES DU TROISIÈME VOYAGE

L'ÉPITRE AUX GALATES[1]

I

Fondation des églises de Galatie.

Après que Paul eut passé à Corinthe environ deux ans (Act. XVII, 11 : « un an et six mois, » et : « beaucoup de jours, » v. 23), il repartit pour l'Orient. Il se proposait maintenant d'exécuter le dessein qu'il avait formé précédemment, lors de son second départ d'Antioche (Act. XVI,

[1] Commentaires spéciaux : Luther, *Comm. in ep. ad G.*; Pareus, *Comm.*, 1613; Carpzov, *Br. an d. G.* 1794; Winer, *P. ad G. ep.* 1821, 4e éd. 1859; Rückert, *Comm.* 1833; Matthies, *Erkl.* 1833; Usteri, *Comm.* 1833; Sardinoux, *Comm. sur l'ép. aux G.* 1837; Baumgarten-Crusius, *Comm.* 1845; Hilgenfeld, *der Br. an d. G.* 1852; Ellicot, *S. P. ep. to the G.* 1854, 4e éd. 1857; Brown, *an Exposit. of the ep. P. to the G.* 1853; Jatho, *P. Br. an d. G.* 1856; Trana, *P. ad G. ep.* 1857; Wieseler, *Comm.* 1857; Matthias, *der Galaterbr.* 1865; Lightfoot, *S. P. ep. to the G.* 1865, 3e ed. 1869; Holsten, dans *Evangelium des P.* 1880; Wörner, *Ausleg. des Br. an d. G.*, publié par Arnold, 1881; Philippi, *Erkl. d. Br. an d. G.* 1884; Beet, *Comm. on S. P. ep. to the G.* 1885; Schlatter, *der Galaterbr.* 1890. Parmi les ouvrages cités p. 153 et s., je fais remarquer spécialement : Schaff, *The ep. of P. to the G.* 1881 (dans *Popul. Comment.*); Sieffert (dans le Comm. de Meyer, 7e éd. 1886); et Lipsius (dans le *Hand-Comm.* de Holtzmann, etc., 1891).

40), celui de s'établir à Éphèse et d'arborer dans cette grande métropole le drapeau de l'Évangile. Avant cela il désirait cependant faire une visite à Jérusalem, puis à Antioche; car il sentait le besoin de resserrer le lien qui l'unissait aux apôtres et d'intéresser l'église mère à l'œuvre qu'il accomplissait dans le monde païen; puis de se retremper lui-même dans la communion de l'église d'où était partie sa mission et d'y puiser au milieu de ses frères de nouvelles forces pour une nouvelle tâche.

A son départ de Corinthe, il fut accompagné par Aquilas et Priscille, dans l'atelier desquels il avait travaillé et qui à leur tour s'étaient associés à son œuvre spirituelle. Ils se rendirent ensemble à Éphèse, où ses deux amis se fixèrent en l'y attendant. Lui-même, après avoir fait une apparition dans la synagogue, partit pour la Syrie. Après un bref séjour à Jérusalem (le mot *l'église* tout court, Act. XVIII, 22, désigne probablement l'église de cette ville), il se rendit à Antioche où il demeura un certain temps; puis il repartit pour aller retrouver ses deux amis à Éphèse. Il traversa l'Asie-Mineure, par une route plus septentrionale que celle qu'il avait suivie la première fois, passant par la Galatie et par la Phrygie.

Le récit de Luc (v. 23), en parlant de son passage dans ces provinces, renferme cette expression qui étonne : « *Affermissant* tous les disciples. » Jusqu'ici le récit des Actes n'avait point parlé d'une prédication de l'Évangile dans ces contrées. On pourrait supposer que la connaissance du Christ y avait été apportée par des membres des églises méridionales de Lycaonie et de Pisidie. Mais il ressort clairement de l'épître aux Galates que c'était Paul lui-même qui y avait apporté l'Évangile : « L'Évangile qui vous a été *annoncé par moi,* » dit-il I, 11; et IV, 13-15 Paul décrit avec émotion les joies saintes de ces premiers

jours où, retenu chez eux par la maladie, il recevait d'eux dans son épreuve des marques extraordinaires de sollicitude et de tendresse. Il faut donc absolument admettre, malgré le silence de Luc, que lorsque, au commencement du voyage précédent, il traversait avec Silas et Timothée la Phrygie et la Galatie (Act. XVI, 6), il avait été arrêté par la maladie dans cette dernière contrée et y avait fondé des églises. En effet l'arrêt mystérieux qui ferma la bouche aux missionnaires, ne paraît avoir commencé qu'après qu'ils eurent quitté cette contrée. La vraie leçon (διῆλθον, *ils traversèrent*, et non διελθόντες, *ayant traversé*), dont le sens est celui-ci : « Ils traversèrent la Phrygie et la Galatie, ayant été empêchés d'annoncer la Parole en Asie, » cette leçon montre qu'après avoir visité les églises fondées dans le premier voyage, ils s'étaient dirigés d'abord droit à l'ouest vers l'Asie pour aboutir à Éphèse, mais qu'arrêtés intérieurement en suivant cette direction occidentale, ils prirent la route septentrionale qui les conduisit à travers la Phrygie d'abord, puis en Galatie. Cette route, s'ils l'eussent continuée, les aurait menés en Mysie et en Bithynie, sur les bords du Pont-Euxin. Mais le même arrêt se produisit encore une fois; il ne leur resta donc plus qu'à se retourner de nouveau vers l'ouest, mais beaucoup plus au nord, en longeant la Mysie méridionale; ce qui les conduisit droit à Troas, au bord de la mer Égée. C'était là que l'Esprit de Jésus (v. 7) voulait les amener.

Du texte ainsi compris, il ressort donc que l'empêchement de prêcher se fit sentir avant et après le passage en Phrygie et en Galatie, mais non pendant ce séjour, ce qui confirme le fait de la fondation de l'Église dans cette dernière province. Pourquoi Luc n'a-t-il pas mentionné cette fondation? Nous l'ignorons. Peut-être, comme il n'était

pas encore membre de la société missionnaire, en ignorait-il les détails? Mais ce que nous venons de dire, aussi bien que le mot : « affermissant les disciples » (XVIII, 23), prouve que le fait lui-même ne lui était pas inconnu. Ce mot montre de plus qu'un certain ébranlement s'était produit dans la foi de ces jeunes églises, et que Paul dut travailler dans ce second séjour à consolider les bases posées par lui dans le premier, environ deux années auparavant. Après cette visite, Paul, rassuré sans doute sur l'état des croyants, partit pour Éphèse où ses amis lui avaient pendant ce temps préparé les voies. Ces faits devaient se passer vers la fin de l'an 54 ou au commencement de l'an 55.

La Galatie était située au centre de l'Asie-Mineure, dans les plateaux montagneux que traverse le fleuve Halys, aujourd'hui le Kisil-Irmak. Le nom de Galatie, qui est, pour ainsi dire, l'équivalent d'un nom de Celtie qui n'existe pas, provenait de l'établissement dans cette contrée, depuis le troisième siècle avant J.-C., de quelques tribus celtiques (Κελταί ou Κελτοί), venues du midi de la Gaule et qui, après avoir traversé les contrées méridionales de l'Europe, arrivées à Byzance, avaient passé l'Hellespont, s'étaient mises au service du roi de Bithynie, puis livrées à une vie de pillage, et, vaincues enfin par le roi de Pergame, avaient reçu de lui ce beau territoire entre la Pisidie et la Lycaonie au sud, la Cappadoce et le Pont à l'est, la Paphlagonie et la Bithynie au nord, la Phrygie à l'ouest. Quelques théologiens allemands (*Wieseler*, *Philippi*, etc.), désireux de trouver dans la fondation de l'Église chez les Galates le commencement de la conversion des peuples germains, ont revendiqué pour les Galates une origine allemande. La principale raison invoquée par eux est le rapport de *Jérôme*, qui avait visité ce

pays et qui dit que la langue de ces peuplades ressemblait à celle du district de Trèves. Cette donnée peut n'être pas aussi fausse que l'a pensé M. *G. Perrot*[1]. Car, quoique la langue grecque se fût répandue chez les Galates, surtout dans les villes, au point que la contrée des Galates était fréquemment appelée Gallo-Grèce, on parlait certainement encore dans les campagnes l'ancienne langue nationale. Et celle-ci pouvait bien avoir une certaine analogie avec celle des habitants du district de Trèves, sans qu'il résulte de là quoi que ce soit en faveur de la nationalité germaine des Galates. Car le peuple qui habitait à l'embouchure de la Saar dans la Moselle, était une tribu belge. D'après l'étude de *Grimm*[2], les restes de l'idiome parlé en Galatie, que nous possédons encore, attestent le caractère celtique de cette langue. L'une des trois tribus dont ce peuple se composait, les Tolistoboges, avait, d'après *Justin*, sa demeure primitive sur les bords de la Garonne, avec Toulouse pour capitale. Le nom même de Galates ne s'explique que comme corruption de celui de Celtes.

Ces trois tribus, quoique formant une unité, τὸ κοινὸν τῶν Γαλατῶν, avaient chacune leur Sénat particulier. D'entre les trois, la principale était celle des Tectosages, établis entre les deux autres, dont la capitale était Ancyre, aujourd'hui Angora; les seconds, les Tolistoboges, au sud-ouest des premiers, avaient pour ville principale Pessinonte; et les troisièmes, les Trocmiens, au nord-est, avaient Tavium pour centre. Soumis aux Romains depuis l'an 189, ils avaient conservé leurs coutumes et leur religion nationales. Cette religion était l'ancien druidisme « avec son orgueilleux sacerdotalisme et ses cruelles ex-

[1] *De la disparition de la langue gauloise en Galatie (Mémoires d'archéologie,* Paris. 1875, p. 229-263).

[2] *Studien und Kritiken.* 1876.

piations » *(Farrar)*[1], mais amalgamé avec les cultes phrygiens, en particulier ceux de Zeus et de Cybèle. Depuis qu'en l'an 26 avant J.-C., à la suite de la mort d'Amyntas, leur dernier roi, la Galatie avait été réduite en province romaine, à ces cultes celtes et grecs était venu se joindre celui de l'empereur. Les trois cantons avaient fait élever à Ancyre, à frais communs, un temple au *divin Auguste* et à la *déesse Rome*.

En Galatie s'était établie une nombreuse et riche colonie juive. Cette contrée se trouvait, en effet, sur la grande route de commerce qui conduit de Byzance à l'Orient, en Syrie, en Perse, en Arménie. Ancyre était ainsi devenue une place de commerce très importante, et les Juifs n'avaient pas manqué de s'y établir, ainsi que dans le reste de ce pays favorisé. Nous avons de ce fait un témoin encore existant. C'est le *Monumentum Ancyranum*, une plaque d'airain portant une inscription grecque, qui s'est conservée dans la muraille du temple d'Auguste et d'où il résulte que les Juifs de ces contrées jouissaient de franchises et d'immunités considérables.

Mais ces détails ethnographiques perdraient pour nous tout intérêt, si l'on adoptait l'opinion exposée et en partie déjà examinée dans notre esquisse de la vie de Paul, d'après laquelle les églises de Galatie auxquelles fut adressée notre lettre, ne seraient point des communautés fondées dans cette contrée, mais celles qui étaient dues au premier voyage de mission que Paul avait accompli avec Barnabas en Lycaonie et Pisidie. Nous avons dit le motif qui peut rendre cette opinion plausible; c'est le don qui avait été fait à Amyntas d'une partie de ces contrées plus méridionales. Elles formèrent ainsi, avec l'ancien pays

[1] Comp. Strabon, XII. 5.

des Galates, la *province* officielle de Galatie, lorsque le royaume d'Amyntas eut été transformé en province romaine. Nous avons dit nos raisons pour maintenir au terme de Galates, dans l'adresse de notre lettre, son sens ancien et restreint. Mais nous devons répondre ici aux raisons nombreuses avancées par ceux qui veulent lui assigner le sens plus large qu'il avait pris depuis l'annexion à l'empire[1].

1° On allègue l'omission dans les Actes (XVI, 6) du récit de la fondation d'une église dans la Galatie proprement dite. — Il est vrai ; mais le fait est supposé par le récit même des Actes (XVIII, 23), où le mot de Galatie désigne très certainement, aussi bien que dans XVI, 6, la contrée vulgairement appelée de ce nom ; voir plus haut, p. 118 et suiv. Les Actes omettent aussi le voyage de Paul en Arabie après sa conversion et la fondation de l'église de Rome.

2° L'habitude de Paul d'employer les noms de province dans leur sens administratif. — Cette raison n'est pas valable quant aux termes de *Judée*, de *Cilicie* et de *Macédoine*, puisque les deux sens populaire et administratif coïncidaient ou à peu près. Quant à ceux d'*Asie* et d'*Achaïe*, leur sens officiel avait passé depuis si longtemps dans l'usage populaire que l'emploi qu'en fait l'apôtre dans ce même sens ne prouve absolument rien. Le mot de *Syrie* est certainement pris, Gal. I, 21, dans le sens purement géographique (la contrée dont Antioche était le centre) et non dans le sens officiel ; car s'il désignait ici la grande province de Syrie, la Judée elle-même y serait comprise, ce qui est formellement contraire au contexte. Le nom de Galatie, au contraire, n'était nullement devenu, dans son sens administratif, d'un usage vulgaire. Même dans les documents

[1] Voir Renan, *Saint Paul*, p. 51-52 ; Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, art. *Galates ;* t. VIII, p. 359.

et les monnaies du temps, ce nom désigne le plus ordinairement l'ancien pays des Galates, dans le sens propre du mot [1].

3° Il est peu probable que les émissaires venus de Jérusalem eussent pénétré jusque dans ce territoire si reculé de la Galatie proprement dite, tandis que les provinces méridionales étaient plus accessibles. — Mais c'est précisément le contraire qui est vrai. Le commerce avait ouvert largement, du côté de l'orient comme de l'occident, les voies pour arriver au pays des Galates. C'est à la contrée peu abordable (depuis l'orient) de la Lycaonie et de la Pisidie que s'applique bien plutôt le trait signalé; voir M. *Renan* lui-même, p. 42 [2].

4° Si Paul s'adressait aux Galates proprement dits, comment leur parlerait-il de Barnabas, qui n'était plus avec lui lors de son passage en Galatie (Act. XVI, 6) et que, par conséquent, ils ne connaissaient pas? — Mais Paul parle aussi aux Corinthiens (1 Cor. IX, 5) de Barnabas qu'ils ne connaissaient pas davantage. Il le cite aux Galates comme un exemple à ajouter à celui de Pierre, pour leur faire comprendre combien le péril était grand et avec quelle énergie il dut lutter, pour ramener à l'ordre même son ancien compagnon d'œuvre, qui l'avait assisté dans les conférences de Jérusalem (Gal. II, 8).

5° Paul dit lui-même Gal. II, 5 qu'il a tenu bon dans la conférence de Jérusalem pour maintenir la liberté spirituelle *des Galates*. Or, à l'époque de cette conférence,

[1] Voir les nombreux exemples dans Sieffert, Introd. au Comment., p. 10.

[2] Il dit en particulier de Lystres et de Derbe : « Égarées dans les vallées du Karadagh, au milieu de populations pauvres et adonnées à l'élève des troupeaux, au pied des plus obstinés repaires de brigands que l'antiquité ait connus, ces deux villes étaient restées tout à fait provinciales. »

l'église n'était pas encore fondée chez les Galates au sens propre du mot ; elle ne l'était encore que dans la Lycaonie et la Pisidie. — Mais le πρὸς ὑμᾶς, *pour vous*, dans ce passage, se rapporte, non aux lecteurs de cette lettre en particulier, mais à tous les chrétiens d'origine païenne en général. Ce qui le prouve, c'est que Paul avait revu, depuis la conférence de Jérusalem, les chrétiens de Lycaonie (Act. XVI, 1-6) ; or comment ne leur aurait-il pas parlé de ce fait qui, dans ce cas, les eût concernés si personnellement et le leur raconterait-il dans cette lettre comme quelque chose de nouveau pour eux? Voir *Lipsius*, Introd. à son Comment., p. 2.

6° *Jacobsen*[1] et M. *Sabatier* font valoir la grande analogie qu'il y a entre ce qui est raconté de la réception extraordinaire faite à Paul et à Barnabas par les Lycaoniens, qui les prennent pour des dieux, et ce que Paul rappelle aux Galates : qu'ils l'avaient reçu comme un ange de Dieu, comme Christ lui-même. — Mais quel rapport y a-t-il entre des païens qui prennent Paul pour Mercure et des chrétiens convertis qui ne savent comment témoigner assez vivement leur amour à leur missionnaire malade?

Les raisons alléguées en faveur de l'hypothèse qui veut voir dans les Galates auxquels est adressée notre épître les églises fondées dans le premier voyage, sont donc sans force. Nous avons donné plus haut (p. 118 et suiv.) les raisons positives qui appuient l'opinion ordinaire ; elles nous paraissent décisives. Nous ajoutons seulement encore les deux observations suivantes : Paul aurait-il interpellé les chrétiens de Lycaonie et de Pisidie, en leur disant : *ô Galates!* comme il le fait III, 1? Y a-t-il le moindre indice que Timothée ait été un Galate, comme ce serait le cas si les églises de Lystres et de Derbe étaient les églises de Galatie?

[1] *Die Quellen der Apostelgeschichte*, 1885.

II

Contenu de l'épitre.

Nous trouvons ici pour la première fois le cadre bien arrêté des lettres de Paul : I. L'adresse I, 1-5. II. Le corps de l'écrit I, 6-VI, 10. III. La conclusion VI, 11-18.

L'ADRESSE.

Presque toutes les adresses des lettres de Paul présentent déjà certains traits particuliers qui sont en rapport direct avec le contenu de l'écrit qui suivra. Il en est ainsi au plus haut degré dans l'adresse de cette épître.

En premier lieu, Paul insiste sur la nature de son apostolat, qui n'a point une origine humaine (plur. τῶν ἀνθρώπων), et qui ne lui a été transmis par l'intermédiaire d'aucun homme (sing. ἀνθρώπου); l'auteur de sa mission c'est Dieu lui-même, et l'intermédiaire par lequel cette mission lui est parvenue, c'est Jésus-Christ, non pendant son séjour sur la terre, comme lorsqu'il appela les Douze, mais après que Dieu le Père l'eut ressuscité des morts. L'allusion à l'apparition de Christ glorifié sur le chemin de Damas est évidente. La suite montrera pourquoi, dès le début, Paul insiste sur ce point.— Un second trait caractéristique de cette adresse se trouve au v. 2, où saint Paul s'adjoint comme auteurs co-responsables de l'épître « tous les frères qui sont avec lui. » Comme il est impossible de leur attribuer à tous la fonction de secrétaires, il doit y avoir dans ce rôle qui leur est attribué une intention très particulière. Ils l'entourent, ces fidèles compagnons d'œuvre, Timothée, Aquilas et sans doute d'autres encore; et sans aucune exception *(tous)* ils confirment les faits que Paul va

rapporter. Comme il s'agira dans cette lettre de plusieurs questions personnelles et en même temps de communications très pénibles pour les lecteurs, il importe à Paul de faire comprendre aux Galates qu'il ne se livre point, en leur écrivant comme il va le faire, à des idées propres ou à des mouvements personnels, mais qu'il est entouré de frères sérieux et respectables qui approuvent et prennent sous leur responsabilité ce qu'il va leur dire. Pour comprendre ce procédé de la part de l'apôtre, il faut se rappeler les sentiments de défiance dont on avait rempli à son égard le cœur des Galates. — Le troisième point à remarquer est ce qui est dit au v. 4 de la rupture radicale que l'acceptation du sacrifice de Christ doit opérer entre le fidèle et tout ce qui appartient au présent siècle, par où Paul entend le train de vie de l'humanité en dehors de Christ. On comprend sans peine l'application de cette pensée à la rechute, qui menace les Galates, dans une forme de vie religieuse maintenant dépassée. — Remarquons enfin l'expression : *aux églises de Galatie*, qui fait penser à une pluralité d'églises fondées dans les centres autour desquels se groupaient les tribus galates.

LE CORPS DE L'ÉCRIT.

Il comprend trois parties : l'une essentiellement apologétique et personnelle (ch. I-II); la seconde, dogmatique (ch. III-IV); la troisième, morale (ch. V-VI, 10).

Ch. I et II. — *L'origine de l'enseignement de Paul.*

Paul traite dans ces chapitres la question de l'origine et de la valeur de son enseignement. Il veut évidemment répondre à des bruits fâcheux que les adversaires de sa prédication avaient répandus en Galatie. Nous devons sup-

poser en effet, d'après ce qui suit dans ces deux chapitres, qu'on l'avait représenté comme un simple évangéliste, instruit du christianisme par les apôtres et qui maintenant se retournait contre ses maîtres et prétendait s'affranchir de leur autorité. Paul répond à ces inculpations par *trois faits* qui mettent en plein jour sa vraie position et ses rapports avec les apôtres.

Le premier est l'origine divine de son enseignement chrétien (11-24); le second, les conférences qui ont été tenues à Jérusalem (II, 1-10); le troisième, le conflit qui s'est produit à Antioche entre lui, d'une part, et Pierre et Barnabas, de l'autre (II, 11-21). Il est probable que ses adversaires avaient plus ou moins exploité ces faits, en les travestissant.

Premier fait : I, 6-24.

1. V. 6-10. Point d'action de grâces, comme dans les épîtres aux Thessaloniciens, mais une brusque exclamation de surprise et même d'indignation au sujet du changement qui s'est si rapidement opéré chez ses lecteurs (v. 6); puis une foudroyante menace de malédiction contre ceux qui sont les auteurs de cette défection (v. 7-9); non sans rappeler que déjà dans son dernier séjour au milieu d'eux il avait protesté d'une manière solennelle contre l'enseignement nouveau qui les a maintenant séduits. Cette brusque entrée en matière se termine par une parole d'un caractère d'abord ironique, puis douloureusement sérieuse (v. 10). On lui avait certainement reproché une disposition obséquieuse, une tendance à s'accommoder aux goûts et aux pensées de ceux avec qui il avait à faire. Que les Galates jugent, par la manière dont il leur parle en ce moment même, de la vérité de ce reproche! Non; si c'était la gloire ou l'approbation humaine qu'il recherchait, il ne se serait pas fait serviteur d'un crucifié, pour être partout honni, partout

persécuté comme lui. Le chemin des honneurs lui était ouvert parmi son peuple. Pourquoi donc y a-t-il renoncé et a-t-il choisi celui de l'opprobre? Ces derniers mots (v. 10) sont une parenthèse. Dès le v. 11, il revient à son sujet.

Dans le morceau 6-10, il faut remarquer les mots οὕτως ταχέως, *si promptement* (v. 6). Le sens naturel de ces mots est celui-ci : « si peu de temps après que je vous ai quittés raffermis, comme je le croyais! » Comp. l'expression Actes XVIII, 23 : « *Affermissant* les fidèles. » Ce passage, ainsi que les mots : « Comme je vous l'ai dit auparavant » (v. 9), prouvent que Paul avait déjà eu l'occasion de les avertir sérieusement dans le second séjour qu'il venait de faire chez eux. Ce passage soulève en même temps la question de savoir quels étaient ces faux docteurs sur lesquels l'apôtre prononçait l'anathème, οἱ ταράσσοντες? *Baur* a prétendu que c'étaient des émissaires venus de Jérusalem et qui avaient apporté en Galatie l'authentique enseignement des Douze, l'obligation de la circoncision et des observances légales. Il ressort bien, en effet, du passage V, 7-12 que les perturbateurs étaient venus du dehors; et, quoi qu'en dise *Weiss*, il est assez naturel de penser que, comme ces faux frères qui avaient troublé l'église d'Antioche quelque temps auparavant, ils venaient de Jérusalem. Mais cela ne veut pas dire : de la part et avec l'autorisation des apôtres. Ceux-ci venaient de donner à Paul la main d'association pour l'œuvre commune (Gal. II, 9); comment auraient-ils immédiatement après intrigué contre lui dans ses propres églises? Nous savons qu'il y avait à Jérusalem un parti opposé aux apôtres eux-mêmes, qui avait eu le dessous dans les conférences, mais qui ne se tenait pas pour battu : c'étaient ceux qui inculpaient Pierre pour son séjour chez Corneille (Act. XI), ceux que Luc ap-

pelle οἱ ἐκ περιτομῆς, *ceux de la circoncision* (XI, 2) ou « quelques-uns de la secte des pharisiens qui avaient cru » (XV, 5). Ils étaient sans doute du nombre « de ces sacrificateurs qui avaient obéi à la foi » (VI, 9). Ils visaient à enlever aux apôtres ignorants et pauvres la direction de la *res christiana* pour la faire servir à leur fin, la propagation du mosaïsme, uni à la croix, dans le monde entier. C'était cette ligne de conduite, dans laquelle le christianisme n'était plus qu'un moyen pour fonder le règne universel du judaïsme, que Paul caractérisait en appelant ces hommes des *faux frères* (Gal. II, 4). Et nous avons vu, en étudiant le passage relatif aux conférences de Jérusalem (p. 124 et suiv.), qu'il les distingue absolument des apôtres. Crier anathème! aux envoyés des apôtres, c'eût été maudire les apôtres eux-mêmes. Ou bien donc ces perturbateurs venaient de Jérusalem, mais d'un parti opposé aux apôtres, ou bien ils venaient de plus près encore, d'Antioche, par exemple. Rien ne nous autorise à trancher la question. Et elle importe peu. Il n'est pas difficile de comprendre par quels arguments ils étaient parvenus à ébranler les Galates. Le Christ a été promis à Israël; pour avoir part à son salut, il faut donc se faire israélite; on ne devient israélite que par la circoncision; donc... Voilà quel était sans doute le squelette de l'argumentation. Les pauvres Galates n'avaient su que répondre.

Constatons enfin que l'anathème prononcé par l'apôtre, non seulement sur les faux docteurs judaïsants, mais encore hypothétiquement sur un ange du ciel et sur lui-même, n'aurait aucun sens s'il avait la conscience que son enseignement n'était que le résultat, et même un résultat tout récent, de ses propres réflexions! Quelle que soit l'idée que l'on se fait de l'apôtre, on ne peut raisonnablement lui prêter un procédé aussi absurde.

Quant à l'accusation à laquelle Paul fait allusion dans le v. 10, elle s'expliquera par la suite; comp. V, 11 et VI, 12. — Après la protestation, la démonstration.

2. V. 11-24. Il fait connaître aux Galates ce qu'ils paraissent avoir oublié, c'est que son évangile ne provient d'aucun enseignement humain, pas même de celui d'un apôtre, mais de la révélation de Jésus-Christ (v. 11-12). En effet, avant sa conversion, son judaïsme ardent et obstiné ne permet pas de croire qu'il se soit mis à l'école des disciples de Jésus (v. 13 et 14). Et après que Dieu l'eut appelé, comme il l'a fait dans sa grâce, à la connaissance de son Fils, que fit-il? Se rendit-il à Jérusalem pour se mettre aux pieds des apôtres et se faire leur catéchumène? Au contraire; de Damas, il se rendit en Arabie, où il prêcha pendant des années l'Évangile tel qu'il l'avait reçu du Seigneur; puis il revint à Damas, où il continua cette œuvre de prédication. Et ce ne fut qu'après ces trois ans de travaux qu'il retourna à Jérusalem et vit Pierre pour la première fois, demeurant quinze jours sous son toit et ne voyant d'autre personnage apostolique que Jacques, le frère du Seigneur. En terminant ce rapport, il déclare, en présence de Dieu, que les choses se sont bien passées ainsi (v. 15-20). Il résulte de là qu'il n'a pu être instruit par les apôtres, ni avant ni après sa conversion, et que son enseignement chrétien est bien indépendant du leur et le produit de la révélation du Seigneur lui-même. Puis il ajoute qu'après cette courte visite il quitta immédiatement la Judée pour se rendre dans les contrées septentrionales de la Syrie et de la Cilicie. Voilà quel a été tout son contact avec l'église apostolique palestinienne; et ce contact avait si peu un caractère hostile qu'au contraire, d'après ce que rapportaient de lui ceux qui l'avaient vu à Jérusalem, les églises se félicitaient de ce

que l'ancien persécuteur était devenu le prédicateur de la foi (v. 21-24). Ce dernier détail par lequel Paul conclut l'exposé du premier fait, est en même temps la transition au second.

Avant de continuer, arrêtons-nous encore à quelques contradictions que l'on a trouvées entre ce récit de Paul et celui des Actes.

Les Actes mentionnent une prédication de Paul dans les synagogues de Damas, immédiatement après sa conversion (Act. IX, 19-22), et Paul n'en parle pas. Il est vrai, mais dans le contexte des Galates cette omission est naturelle. Cette première activité à Damas ne dura que peu de temps, et Paul se hâte de passer à son voyage d'Arabie qui est la preuve de son éloignement prolongé de Jérusalem à cette époque; Luc n'avait pas la même raison d'insister si fortement sur cet *alibi*. En échange, il omet le séjour en Arabie; c'est ou parce qu'il l'ignorait ou parce qu'il n'en connaissait point les détails ou parce qu'il n'avait pas de raison particulière d'en parler. Ce fait était compris dans l'expression : « lorsque furent accomplis des jours en grand nombre » (ἡμέραι ἱκαναί), IX, 23[1].

Remarquons ici quelques coïncidences intéressantes entre Paul et Luc. Ils racontent, on le voit par ces différences, indépendamment l'un de l'autre. Luc dit Act. IX, 20 : « Il prêchait que ce Jésus est *le Fils de Dieu;* » Paul, en racontant sa conversion, dit (Gal. I, 16) : « Quand il plut à Dieu de révéler en moi *son Fils*. » — Luc raconte IX, 24-25 la fuite de Damas au moyen d'une corbeille dans laquelle on le descendit du haut de la muraille; Paul n'en parle pas dans les Galates; mais dans la 2e aux Corinthiens, XI, 31-33, il raconte ce fait de la même manière que Luc. —

[1] Sur l'expression de Luc : *auprès des apôtres,* tandis que Paul ne parle que de Pierre et de Jacques, voir p. 111.

Celui-ci mentionne (IX, 29-30) les tentatives d'évangélisation que fit Paul auprès de ses anciens coreligionnaires, les hellénistes, et l'animosité qu'il excita par là, ce qui engagea les apôtres à le renvoyer sans tarder dans sa patrie. Le récit de Paul ne mentionne point ces circonstances; il parle sommairement de quinze jours passés à Jérusalem. Mais, outre que ces faits se placent sans peine dans cet espace de temps, nous trouvons dans le discours de Paul au peuple, Act. XXII, 17 et suiv., un récit qui complète à la fois celui de Luc (Act. IX) et celui de Paul (Gal. I). Paul raconte une vision qu'il eut dans le temple pendant ce séjour, dans laquelle le Seigneur lui déclara que son témoignage ne serait point reçu à Jérusalem et qu'il devait aller le porter au loin, chez les païens. Ce récit est parfaitement conforme à l'attitude hostile des hellénistes dont parle Luc, et il explique comment il se fit que Paul céda sans résistance à l'inquiétude des apôtres et au conseil de s'éloigner qu'ils lui donnèrent.

Deuxième fait : II, 1-10.

Paul a prouvé que son enseignement évangélique était absolument indépendant de toute instruction reçue des apôtres. Mais d'autant plus sérieusement s'élève la question de savoir si cet enseignement qui lui est propre est d'accord avec le leur, puisque de cet accord dépend sa valeur aux yeux de l'Église. C'est sur ce point si important qu'un autre fait doit éclairer les Galates. J'ai exposé plus haut, dans l'esquisse de la vie de Paul (p. 120-129), ma pensée sur les conférences de Jérusalem. Je me borne ici à suivre pas à pas l'exposé de Paul.

V. 1 et 2 : Les circonstances qui ont amené cet événement décisif. — Les quatorze ans, dont parle Paul, doivent-ils être comptés depuis la dernière date indiquée plus haut, v. 18, la première visite de Paul à Jérusalem

après sa conversion? Ceux qui pensent que, dans le récit suivant, Paul continue l'argumentation précédente au sujet de l'indépendance de son enseignement, sont naturellement disposés à rattacher cette date à celle du v. 18. Mais ceux qui, comme nous (voir p. 116-117), reconnaissent que Paul a terminé avec le ch. I ce qui concerne ce premier point et qu'il en aborde maintenant un nouveau, l'approbation accordée à son enseignement par les apôtres eux-mêmes, admettront sans peine que Paul remonte ici au point de départ général, au fait principal raconté dans ce qui précède, celui de sa conversion. Il veut dire : trois ans seulement après ma conversion, première rencontre avec Pierre, et quatorze ans après le même fait (ma conversion), reconnaissance solennelle de mon ministère et de ma prédication apostolique par les représentants de l'apostolat primitif [1].

Si donc la conversion a eu lieu en 36 ou 37, ce voyage doit se placer en 50 ou 51. C'est ce que l'on admet en général aujourd'hui, même lorsqu'on fixe la date du commencement des quatorze ans autrement que nous.

Il est impossible d'identifier ce voyage raconté par Paul avec un autre que celui dont parle Luc Act. XV. *Calvin*, *Guericke*, *Keil* le font coïncider avec le voyage précédemment mentionné par Luc, Act. XI, 30 et XII, 25. Mais celui-ci eut lieu plus tôt, en 44 déjà (p. 115 et 116). Il précéda la première mission de Paul et de Barnabas, qui est évidemment supposée par la parole Gal. II, 2, et il avait un but particulier, tout différent de celui que se proposaient Paul et Barnabas dans celui dont parle Gal. II. D'autre part, il n'est pas possible non plus d'identifier ce voyage de Gal. II avec celui qui est mentionné Act. XVIII, 23,

[1] Sur le διά et le πάλιν de II, 1, voir p. 116, note.

comme le veulent *Wieseler* et *Volkmar*. Ce séjour ne fut qu'une courte visite à laquelle il est impossible, d'après les Actes, d'assigner une destination aussi grave. D'ailleurs, comment comprendre qu'après une décision solennelle comme celle qui est rapportée Act. XV, la question de la circoncision de Tite eût encore pu être soulevée, comme le rapporte Gal. II? Il faut ou recourir aux explications les plus forcées, comme le fait Wieseler, ou faire du récit d'Act. XV un roman, comme Volkmar. Il est plus simple de reconnaître avec nous l'identité des deux voyages Gal. II et Act. XV.

Une révélation semblable à celles que Paul avait reçues dans plusieurs moments décisifs de son apostolat (à Jérusalem, voir le discours Act. XXII, 17-18; à Corinthe, XVIII, 9; à Jérusalem, XXIII, 11; dans le naufrage, XXVII, 23) vint calmer ses inquiétudes et résoudre ses doutes.

Dès qu'il fut arrivé, Paul exposa son enseignement évangélique; à qui? Le αὐτοῖς, *à eux* (v. 2), est très général : à ceux de Jérusalem. Mais il est déterminé par la proposition explicative suivante : « et cela privément à ceux qui sont envisagés comme les autorités » (voir p. 123). Il s'agit donc d'une confabulation intime qu'il eut avec les apôtres ou du moins avec ceux qui représentaient en ce moment le collège apostolique à Jérusalem, Jacques, Pierre et Jean (v. 9). C'est ainsi une tout autre réunion que celle à laquelle fut convoquée toute l'église et où Paul et Barnabas racontèrent leur premier voyage de mission (Act. XV, 4), et même que celle, presque aussi générale, qui fut la conséquence de celle-là (v. 6-21). Un exposé, comme celui que désigne le mot ἀνεθέμην, est quelque chose de tout différent soit de la narration d'une mission, soit d'une discussion publique. — Les derniers mots : « de peur que je ne courusse (à l'avenir) ou n'eusse couru en vain, » ne

signifient pas que Paul ait remis alors aux apôtres le droit de décider de la vérité ou de la fausseté de l'évangile qu'il leur exposait; il savait de qui il le tenait. Mais il le leur exposa dans le but d'obtenir leur assentiment à sa manière de prêcher, comprenant bien que, s'ils la désapprouvaient, toute son œuvre, ne pouvant plus s'appuyer sur le fondement posé à Jérusalem par le Seigneur lui-même, resterait comme suspendue en l'air et finirait par crouler.

V. 3-5. Paul s'interrompt ici à l'occasion de cette supposition : courir ou avoir couru en vain. Mais, ajoute-t-il, cette crainte ne dura pas longtemps; elle s'évanouit bien vite par le fait qu'un païen, comme Tite, put participer au culte, aux agapes, sans avoir été soumis à la circoncision. Ce fait remarquable fut l'application immédiate de la décision prise dans la grande assemblée à l'instigation de Pierre et de Jacques (Act. XV, 6 et suiv.). Voir sur ce passage Gal. II, 3-5 p. 124-125.

V. 6-10. Au v. 6 Paul reprend le récit de la conférence privée avec les apôtres, commencé v. 2. Par cette forme adversative : ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων, *mais de la part de ceux qui font autorité*, il oppose la conduite des apôtres aux exigences qui s'étaient produites dans l'assemblée de l'église, et il renoue avec le v. 2; c'est ce qu'indique d'ailleurs clairement le retour de l'expression οἱ δοκοῦντες et l'emploi du terme προσανατίθεσθαι, qui fait évidemment allusion à celui de ἀνεθέμην (v. 2). Avant de dire la réponse qu'il reçut des apôtres, auxquels il avait exposé sa conception évangélique, Paul fait observer (v. 6) que sa déférence envers eux n'allait pas jusqu'à compromettre sa propre indépendance. Ce n'était pas d'eux qu'il tenait son évangile et son mandat; ce n'étaient pas eux qui pouvaient, *quant à lui* (μοί, ἐμοί), décider de la valeur de l'un ou de l'autre, et cela sous prétexte de certaines circonstances

extérieures (τὸ πρόσωπον, *le visage*), comme l'avantage d'avoir connu personnellement Jésus pendant son séjour sur la terre ou celui de s'appeler frère du Seigneur. — Non, dans le monde nouveau où vit Paul, ce sont là des *choses passées* (« quels ils ont été autrefois »). Néanmoins il constate que, quant à *lui* et à son enseignement personnel, les hommes qui font autorité dans l'Église n'ont ajouté quoi que ce soit à l'exposé qu'il leur avait fait da sa conception évangélique. On a objecté les conditions imposées, d'après Actes XV, aux églises des Gentils, sur la proposition de Jacques. Nous avons montré que cette objection est sans fondement. Voir à p. 126 et 127. Il semble même que, par la position accentuée du ἐμοί, *à moi* (v. 6), Paul veuille dire : Tandis qu'on réclamait des églises ce que chacun sait, *de moi*, et quant à ma prédication évangélique, on n'a rien réclamé du tout. Bien au contraire, continue-t-il, au lieu de trouver dans sa prédication quelque chose de défectueux, ils l'admirent en plein pour le monde des Gentils comme domaine divinement assigné à Paul, tout en maintenant le mode de prédication de Pierre pour le peuple juif, son domaine aussi divinement marqué (voir p. 128); et en témoignage de cette reconnaissance mutuelle, ils se serrèrent solennellement la main comme des frères qui travaillent à la même œuvre, mais dans deux champs différents et d'après deux méthodes de culture appropriées chacune à l'un de ces champs. Il est clair que l'exemption de la circoncision et des observances mosaïques pour les païens ôtait à ces rites toute valeur méritoire pour le salut et qu'ils étaient réduits virtuellement par là au rang de simples usages nationaux, maintenus uniquement par respect pour leur institution divine. Il ne restait plus qu'à tirer de là la conséquence que Paul en tirait déjà et dès le commencement.

Il est remarquable que dans le récit de cette délibération Paul place Jacques avant Pierre et Jean. C'est évidemment comme chef du troupeau de Jérusalem, comme représentant attitré de l'église mère, qu'il lui donne cette première place. Ainsi que l'observe *Sieffert*, s'il eût été mentionné comme apôtre, il n'eût pas été placé avant Pierre. Nous trouvons encore ici une coïncidence remarquable entre le récit de Paul et celui des Actes. Dans ce dernier, en effet, c'est également Jacques qui joue le principal rôle dans l'assemblée de l'église et dont l'avis fait pencher la balance.

A mesure que le partage de l'Eglise en deux domaines distincts venait d'être franchement reconnu, on sentit le besoin de sceller aussi le lien de profonde union spirituelle qui ne cesserait point d'exister entre les églises de la gentilité et l'église mère, judéo-chrétienne, et il fut convenu que Paul et Barnabas continueraient, comme ils l'avaient déjà fait (Act. XI, 30 et XII, 25), à entretenir dans leurs églises le sentiment de la reconnaissance et de l'amour pour celle qui leur avait donné naissance. Ainsi s'explique l'engagement que prirent Paul et Barnabas au v. 10 et qui fut la clôture de cette importante négociation. *Pfleiderer* et d'autres présentent ces collectes faites chez les Gentils comme une espèce de tribut par lequel les églises païennes se seraient mises dans un rapport de vassalité vis-à-vis des églises d'origine juive. Elles auraient accepté par là une position semblable à celle des prosélytes, demi-juifs, qui payaient un tribut régulier au temple. Nous pouvons dire avec certitude que jamais Paul n'eût accepté pour ses églises une position semblable. Il n'y a pas trace d'un pareil sentiment dans les passages dans lesquels il les invite à contribuer à la grande collecte finale (1 Cor. XVI, 1-2 et 2 Cor. VIII-IX); et ce qu'il dit sur ce sujet aux Romains (XV, 27)

de la reconnnaissance que doivent les païens à ceux de qui leur sont venus les biens spirituels, n'a rien de commun avec un sentiment de basse vassalité. En citant l'exemple des prosélytes, il ne faudrait pas oublier que, d'après le récit de Josèphe (*Antiq.* XVIII, 9, 1), les communautés juives elles-mêmes en faisaient tout autant et envoyaient annuellement de fortes sommes à Jérusalem.

On s'est achoppé à ces mots : « Ce qu'aussi je me suis efforcé de faire, » qui ne peuvent faire allusion ni à la collecte Act. XI, 30, fait dès longtemps passé au moment où Paul écrivait, ni à celle de 1 Cor. XVI, dont il n'était pas encore question à ce moment. Ni le récit des Actes, ni les épîtres ne nous donnent le moyen de citer les faits auxquels l'apôtre fait ici allusion. Mais c'est trop se presser que de tirer de là, comme le fait *Steck*, une preuve contre l'authenticité de notre lettre. Il est fort possible qu'à son retour de sa mission en Grèce, dans son rapide voyage à Jérusalem, Act. XVIII, 23, Paul ait tenu la promesse faite par lui aux apôtres.

Troisième fait : v. 11-21.

Non seulement Paul a reçu son évangile et son apostolat indépendamment des apôtres; non seulement les apôtres ont reconnu l'autorité de son enseignement comme aussi divine que celle du leur, et l'église apostolique a reconnu comme ses sœurs légitimes les églises fondées par Paul et composées de Gentils incirconcis. Mais il s'est passé un troisième fait plus significatif encore. Ce fait, on l'avait raconté, sans doute, mais en le dénaturant, et Paul va le remettre dans son vrai jour. Un cas s'est présenté où il a dû faire sentir à Pierre lui-même la supériorité de sa connaissance chrétienne et travailler à ramener cet apôtre au droit chemin (v. 11-21).

V. 11-13. C'était à Antioche, où Pierre s'était rendu pour

visiter cette jeune église si florissante. A quelle époque? En tout cas après la conférence de Jérusalem. Selon plusieurs, immédiatement après, et avant le départ de Paul pour sa seconde mission. Cette opinion me paraît peu vraisemblable. L'église de Jérusalem avait formellement délégué deux de ses membres, Silas et Barsabas (Act. XV, 22), pour porter, avec Paul et Barnabas, sa réponse officielle à l'église d'Antioche. Pourquoi Pierre s'y serait-il rendu dans ce moment-là? Puis, qu'auraient eu à faire là des envoyés de Jacques (II, 11)? Jacques aurait-il délégué une députation en son propre nom à côté de celle de l'église? Enfin, il n'est guère vraisemblable qu'après le conflit que va raconter l'apôtre, celui-ci eût proposé immédiatement à Barnabas de recommencer ensemble une nouvelle mission (Act. XV, 36). Je pense donc qu'il vaut mieux placer cette visite de Pierre à Antioche et son conflit avec Paul après le second voyage de mission, durant le séjour mentionné brièvement par Luc Act. XVIII, 23, en ces mots : « et y ayant passé un certain temps. » Le souvenir des conférences de Jérusalem était déjà un peu effacé; à cette distance, le conflit se comprend plus aisément.

Se livrant à un joyeux abandon au milieu de cette jeune église et se souvenant peut-être des jours semblables qu'il avait passés chez Corneille, Pierre, en arrivant, crut pouvoir mettre de côté pour un temps les observances légales relatives à l'alimentation journalière, aux jours de jeûne, aux fêtes juives et à toutes ces conditions de pureté corporelle, dont le compromis de Jérusalem avait dispensé les chrétiens païens, mais nullement les chrétiens d'origine juive. Or, voici qu'arrivèrent des délégués de Jacques, qui avaient sans doute pour mission de veiller à l'exécution du contrat bilatéral conclu à Jérusalem. Et remarquant aussitôt la déviation que se permettaient Pierre et, à son

exemple, les autres judéo-chrétiens sous l'empire d'un doux sentiment de fraternité chrétienne, ils les rappelèrent à l'ordre. Strictement parlant, cette remontrance était fondée. Pierre céda; Barnabas lui-même aussi. Ils rompirent brusquement les relations journalières qu'ils avaient entretenues avec leurs frères incirconcis, reniant ainsi la conviction meilleure qui avait dicté leur première conduite. Par là ils mettaient les chrétiens d'origine païenne dans la nécessité ou de marcher sans eux et de former ainsi un autre troupeau que celui du chef des apôtres, ou d'accepter le joug du mosaïsme dont le contrat de Jérusalem les avait formellement affranchis.

Dans une assemblée de l'église et en face de tous, Paul releva sévèrement cette inconséquence, qui était à ses yeux une lâcheté, et déploya toute la décision et la supériorité de sa connaissance chrétienne. Il est évident que l'exposé que Paul donne dans sa lettre du discours qu'il prononça, n'en est qu'un sommaire très concentré. Si nous ne possédions pas l'épître aux Romains, je doute qu'il nous fût possible d'en pénétrer complétement le sens. Car, même avec ce commentaire, ce passage est encore l'objet de bien des interprétations différentes. L'apôtre traite manifestement ces deux sujets : Pierre et sa conduite (v. 14-18); Paul et sa conduite (v. 19-21).

V. 14-18. Paul part de la conduite première de Pierre et des convictions qu'elle supposait, pour juger sa manière d'agir actuelle. Il a commencé par vivre à la manière des païens, mettant de côté sans scrupule le code du Lévitique; et tout à coup il se renferme dans ces ordonnances, qu'il semblait avoir envisagées comme abrogées, et force ainsi moralement ses frères païens à judaïser comme lui, s'ils veulent continuer à vivre en communion avec lui (v. 14). Mais cette conduite, contradictoire en elle-même,

est condamnée par les convictions chrétiennes de Pierre lui-même et des autres judéo-chrétiens (v. 15). Nous Juifs, lors même que nous ne nous sommes jamais livrés aux débordements des païens, nous avons pourtant reconnu que notre obéissance légale était incapable de nous justifier devant Dieu, et dans cette conviction nous avons cherché par la foi notre justice dans le Christ Jésus, conformément à la déclaration de l'Écriture (Ps. CXLIII, 2) : « Nul homme ne sera justifié devant toi par les œuvres de la loi. » Supposez qu'en agissant de la sorte, nous ne soyons pas parvenus au but, et qu'après avoir ainsi recouru à Christ, il nous faille revenir encore aux œuvres de la loi pour n'être pas trouvés pécheurs, alors Christ nous aurait entraînés à un abandon coupable de la loi et fait commettre un nouveau péché à ajouter à nos péchés d'autrefois, dont nous espérions obtenir par lui le pardon! Car enfin, si, après avoir abattu une barrière et franchi la limite qu'elle me posait, je la relève derrière moi, je me déclare moi-même par là transgresseur, puisque je n'ai pu légitimement passer outre que dans la supposition que de droit la barrière n'existait plus.

Voilà l'inconséquence dans laquelle tombent Pierre et ceux qui le suivent. Ce n'est pas ainsi qu'agit Paul, comme il le montre dans la seconde partie de son allocution.

V. 19-21. La loi, en le condamnant impitoyablement aussi longtemps qu'il recherchait la justice comme résultat de ses propres œuvres, l'a sans retour détaché d'elle-même; entre lui et elle est intervenue une rupture semblable à celle qu'opère la mort entre le monde et nous; non que cette rupture ait été pour lui une rupture avec Dieu. C'est le contraire; elle est devenue pour lui le commencement et le moyen de la vraie union avec Dieu, d'une vie nouvelle consacrée à Dieu. En le condamnant, la loi

l'a poussé à recevoir comme sa justice Christ crucifié et condamné pour lui. Et par cette union, Paul est mort à lui-même; Christ a pris dans son cœur la place de son moi, comme il l'avait prise sur la croix; et ce que Paul vit encore ici-bas, c'est pour Dieu qu'il le vit, dans la foi à son Fils qui l'a aimé jusqu'à se donner lui-même pour lui. Ainsi, dit Paul, je ne porte pas atteinte, comme vous, à l'excellence de la grâce, en prétendant compléter le salut qu'elle m'apporte par des moyens empruntés à la loi; car s'il faut encore des moyens légaux pour me donner la justice, la mort de Christ n'a pas atteint son but. C'est en vain que le sang du Fils de Dieu a coulé, s'il n'a pas réussi à nous justifier.

L'apôtre ne raconte pas l'effet produit sur Pierre et sur l'assemblée par cette foudroyante argumentation; mais il ne l'exposerait pas ainsi victorieusement aux Galates, si elle n'avait pas atteint son but. Les écrivains de l'école de Tubingue prétendent que la conduite de Paul, en cette circonstance, envenima toute la situation et que l'église judéo-chrétienne, indignée de la rupture du compromis par Paul, s'envisagea dès ce moment comme déliée et organisa, avec Jacques à sa tête, cette contre-mission qui poursuivit dès lors l'œuvre de Paul d'église en église. Il est certain que les hérétiques judaïsants du second siècle ne pardonnèrent point à Paul cette scène humiliante pour l'apôtre dont ils faisaient leur patron. On le voit dans les *Homélies clémentines*, où Paul est directement pris à partie pour ce motif (XVII, 18)[1]. Mais les faits prouvent que cette manière de voir a été exclusivement celle de *l'hérésie* judéo-chrétienne. La ma-

[1] Pierre dit à Simon (que l'auteur confond intentionnellement avec Paul) : « Si tu m'appelles condamnable (κατεγνωσμένον, Gal. II, 11), tu accuses par là Dieu qui m'a révélé le Christ, et tu dégrades celui qui m'a appelé bienheureux à cause de cette révélation. »

nière dont Paul s'exprime à l'égard de Pierre et de ses adhérents dans la 1re aux Corinthiens, ch. I-IV, en les opposant à « ceux de Christ, » ses vrais adversaires; le rang que, dans la même épître, Paul attribue aux Douze en tête des ministères divinement institués dans l'Église (XII, 28-29), ainsi que la manière dont il parle d'eux, IV, 9; XV, 9-11, et l'accueil qu'il reçoit de Jacques lui-même à Jérusalem (Act. XXI et suiv.); les collectes qu'il continue à faire en faveur de l'église mère; la manière dont Jacques rappelle, Act. XXI, 25, les décisions prises dans les conférences de Jérusalem comme étant encore en pleine vigueur; enfin le fait même que Paul raconte cette lutte aux Galates en la donnant comme preuve contre ses adversaires, tandis qu'elle deviendrait la plus forte preuve en leur faveur, si elle eût été le point de départ d'une rupture complète entre lui et les Douze, — toutes ces raisons écartent positivement cette tournure nouvelle que l'école de Baur cherche à donner au système de son fondateur; et nous croyons que M. *Renan* a cette fois raison quand il dit que Pierre en revint, dès ce moment, au mode de faire pacifique et bienveillant qu'il avait suivi auparavant (*Saint Paul*, p. 298). Autrement il eût été trop aisé d'opposer ce fait même à toutes les assertions de Paul.

La question de l'autorité apostolique de Paul est maintenant résolue, mais ce n'est encore là qu'une question de compétence, c'est-à-dire de forme. Il faut aller au fond de la doctrine prêchée par lui et en examiner la vérité intrinsèque. Or, quel sera le juge? L'Écriture est là; c'est elle qu'on invoque contre Paul : La loi, disent ses adversaires, est établie pour toujours, elle est stable comme les cieux eux-mêmes. De quel droit prétend-il abroger cette institution à laquelle s'est soumis Jésus lui-même et que maintiennent encore les apôtres? — Du droit de l'Écriture

elle-même, répond hardiment saint Paul, et c'est ce qu'il va exposer dans la seconde partie de sa lettre, ch. III et IV.

Ch. III et IV. — *La vérité intrinsèque de la justification par la foi.*

Il s'agit maintenant de la *vérité intrinsèque* de l'enseignement de Paul sur la justification par la foi. Est-il ou non conforme aux Écritures?

1. III, 1-5. Avant d'entreprendre la démonstration scripturaire, l'apôtre fraie la voie à son argumentation par un appel à l'*expérience personnelle* des Galates.

Il y a eu un moment où l'Esprit divin est descendu sur eux et a déployé en eux des puissances qui leur étaient inconnues jusqu'alors. Est-ce à l'accomplissement des œuvres de la loi qu'ils ont dû cette transformation religieuse et morale, ou bien à la prédication du salut par grâce reçu avec foi? Qu'ils répondent eux-mêmes! Qu'ils disent par quel charme ils se sont laissé fasciner pour perdre de vue une pareille expérience et oublier les impressions qu'avait produites sur eux le tableau du crucifiement de Jésus, de cette mort qui avait été comme réalisée de nouveau au milieu d'eux par la prédication de l'apôtre! Ont-ils perdu le sens pour tomber de ces magnificences de l'Esprit dans les pauvretés de la chair?

2. V. 6-9. Ils doivent bien considérer que l'expérience qu'ils ont faite de la puissance régénératrice de la foi n'est pas un simple accident. Elle est conforme à l'enseignement de l'Écriture sur le mode de justification de celui que l'on doit envisager comme la personnification du salut, le prototype des pécheurs sauvés. Justice a été imputée à *Abraham* en vertu de sa foi, non en vertu de ses œuvres. Et ce divin mode de faire ne nous a pas été rapporté uniquement pour nous faire connaître ce qui s'est passé à l'é-

gard de ce patriarche, mais comme devant aussi s'appliquer à nous, ainsi que le prouve cette autre parole de l'Écriture qui déclare que c'est *en Abraham*, et par conséquent par le même mode que lui, que « toutes les nations seront bénies. »

3. V. 10-12. Et en effet il suffit de considérer la *nature de la loi* elle-même pour comprendre que la loi ne saurait nous apporter que la malédiction Comment la bénédiction viendrait-elle par les œuvres de la loi, puisque le chemin des œuvres, au lieu de conduire à la justification, nous mène au contraire à la condamnation? Pour nous déclarer justes, la loi attend de nous une obéissance complète et constante. Mais l'Écriture suppose si peu qu'une telle obéissance soit possible à l'homme, qu'elle a déclaré par la bouche du prophète Habacuc que « le juste vivra par la foi, » c'est-à-dire que c'est par la foi qu'il obtiendra la justice et, par la justice, la vie. Cette voie de justification, offerte par le prophète, exclut l'autre tracée par la loi en ces termes : accomplir ces choses et vivre par elles. Appliqué à l'homme pécheur, ce chemin n'aboutit par conséquent qu'à la malédiction.

4. V. 13-14. Et c'est ainsi que s'explique *la croix de Christ*. Cette malédiction divine, prononcée par la loi sur ses violateurs, est celle dont Christ nous a délivrés en la subissant lui-même. Car dans ce supplice nous voyons se réaliser la parole du législateur : « Maudit est quiconque est pendu au bois. » Et s'il a ainsi souffert pour nous, Juifs, la malédiction prononcée par la loi sur ses transgresseurs, ce n'était pas seulement en vue des croyants israélites, c'était afin que pour vous aussi, croyants d'entre les païens, pût se réaliser la promesse faite à Abraham en notre faveur (v. 8-9) et que nous tous, Juifs et païens, reçussions ensemble l'Esprit promis par le moyen de la foi.

Cette argumentation conduirait facilement à penser qu'aux yeux de l'apôtre le supplice et la malédiction de Jésus ne s'appliquent proprement qu'aux péchés commis en violation de la loi, par conséquent aux péchés des Juifs, et que l'utilité de ce sacrifice pour les païens résulte uniquement de ce fait que les Juifs ne pouvaient obtenir le Saint-Esprit que par le pardon de leurs péchés et que les païens ne pouvaient le recevoir sans les Juifs à qui il était avant tout promis. Le sacrifice de Jésus ne serait ainsi qu'indirectement la condition de la Pentecôte pour les croyants païens. Mais un trop grand nombre de passages attestent que dans la pensée de Paul Jésus est mort non seulement pour les Juifs, mais aussi pour l'humanité tout entière. Il est possible qu'il s'expliquât le *genre de mort* particulier de Jésus, la suspension à la croix, par la parole de la loi qu'il cite v. 13. Mais cela ne saurait s'appliquer à la mort de Jésus en elle-même ; car d'après Paul et tout le N. T. cette mort expiatoire était une condition absolue du pardon, non seulement pour les péchés commis sous et contre la loi, mais aussi pour le péché humain en général. Dans notre passage il sous-entend sans doute cette idée que, le péché sous sa forme la plus grave, la transgression d'une loi positive, le péché qui produit *la colère* (Rom. IV, 15) étant expié par la mort de la croix, le péché sous ses formes moins graves, celui des païens qui n'ont pas la loi, se trouve aussi expié par là-même. Mais il ne relève pas ce côté du fait, parce qu'il veut uniquement arriver à justifier le « *seront bénis* en Abraham » du v. 9 à l'égard des païens; c'est le terme auquel il aboutit v. 14. Les païens ne pouvaient recevoir l'Esprit sans et avant les Juifs; les Juifs ne pouvaient le recevoir sans que leur péché fût expié. Il l'a été par la malédiction de la loi subie par Jésus; de là la Pentecôte

sur les croyants juifs et par suite aussi sur les croyants païens.

Ainsi l'expérience des Galates, l'exemple d'Abraham, la nature de la loi elle-même, et la condamnation qu'a dû subir le Christ pour expier la malédiction que la loi prononce, voilà autant de faits qui témoignent contre la folle tentative d'obtenir la justice par les œuvres de la loi. L'apôtre achève cette démonstration par une comparaison entre la loi et la promesse, qui fait ressortir l'infériorité de la première par rapport à la seconde (v. 15-IV, 10), et cela par les raisons suivantes : *a)* la *date* de l'une et de l'autre (v. 15-18); *b)* la différence *du mode de révélation* employé dans les deux cas (19-20); *c)* la nature de leur *rôle* respectif dans l'œuvre du salut (21-29). Enfin *d)* cette relation entre la loi et le salut promis est illustrée par un exemple tiré des relations humaines (IV, 1-10).

5. III, 15-IV, 10. L'infériorité de la loi.

a) Le contrat légal est intervenu postérieurement à la promesse et ne saurait l'annuler ni en affaiblir la valeur (v. 15-18).

Après la conclusion d'un traité, il n'est pas permis, même entre hommes, à l'une des parties d'abolir une clause du contrat ou d'en ajouter une nouvelle. Lorsque Dieu a fait les promesses à Abraham, et cela non seulement en sa faveur, mais encore en faveur de sa postérité (à l'égard de laquelle seule elle pourrait un jour se réaliser), il l'a fait sans condition et sans réserver en aucune façon l'observation d'une loi. La loi n'a été donnée que quatre cent trente ans plus tard, après le long séjour du peuple en Égypte. Il est donc inadmissible que cette loi ait été donnée comme condition de l'accomplissement des promesses. C'est simplement un épisode intervenu dans un but particulier entre le don des promesses et leur accom-

plissement en Christ. Car Dieu ne peut être moins fidèle à sa parole qu'un honnête homme.

A la fin du v. 16, l'apôtre observe, en passant, que Dieu n'a pas fait les promesses « à Abraham et à ses postérités, » comme s'il s'agissait de plusieurs, mais : « à Abraham et à sa postérité, c'est-à-dire Christ. » Presque tous les interprètes sont d'accord pour entendre cette remarque dans ce sens : que la promesse n'a pas été faite par Dieu en faveur d'une pluralité *d'individus* descendants d'Abraham, comme le peuple juif, mais en vue d'un seul individu, descendant du patriarche, lequel est Christ. Et, comme cette interprétation est évidemment incompatible avec le vrai sens du mot *sa postérité* dans l'A. T., sens qui est certainement collectif et embrasse la race d'Abraham, en général, ils en concluent que Paul argumente ici d'une façon toute rabbinique, selon les procédés de l'école dans laquelle il avait étudié les Écritures. Il en arriverait même sur cette voie, comme dit *Lipsius*, jusqu'à *exclure* positivement par son interprétation le sens réel que cette promesse avait dans la bouche de Dieu, à savoir l'annonce de la possession du pays de Canaan par tout le peuple d'Israël.

Ce jugement sur l'exégèse de Paul est-il fondé? Remarquons, avant tout, que quand Paul ajoute ces mots : « non à ses postérités, comme s'il s'agissait de plusieurs, » le mot *plusieurs* ne peut pas grammaticalement se rapporter à une autre notion que celle de *postérité*, et qu'il est arbitraire de l'appliquer à une pluralité d'individus. Nous verrons que les mots suivants : « qui est Christ, » ne peuvent rien prouver à cet égard. Remarquons, en second lieu, que quand Paul dit : « A Abraham et à sa postérité, » il ne peut avoir ignoré le sens collectif qu'a ce terme; il le prend lui-même dans ce sens Rom. IV, 13 et 16 et surtout Rom. IX, 7-8, où toute son argumentation repose absolument sur

le sens collectif du mot *zéra*, *postérité*. Il suffit de lire ce passage pour se convaincre que le sens de descendant *individuel* n'aborde pas même l'esprit de l'apôtre. Enfin, quant à l'enseignement rabbinique, je ne sache pas qu'il soit possible de citer un seul passage du Talmud où le mot *zéra* soit employé autrement que dans le sens collectif dans lequel il est pris dans tout l'A. T.[1] Paul ne peut-il donc pas avoir voulu dire qu'aux yeux de l'Éternel, quand il faisait les promesses à Abraham et à sa postérité, il ne s'agissait pas d'une promesse faite en vue de plusieurs lignes de descendance, mais d'une seule, la ligne fidèle? Dieu ne pensait point à Isaac et à Ismaël, mais à Isaac seul; il ne pensait pas même à Isaac y compris la totalité de sa descendance, comme si cette promesse du salut (Paul identifie ici la promesse de Canaan avec celle du salut) concernait toute sa postérité, aussi bien la portion d'Israël purement charnelle et un jour incrédule envers le Messie, que la descendance patriarcale un jour croyante; Dieu ne pensait qu'à celle-ci uniquement. Le terme de la perspective divine, au moment où Dieu faisait les promesses, était le Christ et tout ce qui, par la foi, serait un avec lui; comp. v. 28 : « Vous êtes tous un, εἷς, en lui, » et vous êtes par là même « postérité (σπέρμα) d'Abraham. » En dehors de cette ligne, il n'y a donc pas de postérité d'Abraham, au sens de Dieu et de Paul, ni par conséquent d'Israël qui puisse se réclamer des promesses, comme le fait l'Israël actuel. Cette observation ne sapait-elle pas par la racine les prétentions judaïques des adversaires de l'apôtre en

[1] Ce sens s'applique même parfaitement à Gen. IV, 25, où Adam dit à l'occasion de la naissance de Seth : « Dieu m'a donné un autre *zéra* (« postérité ») » ; car il veut dire par là non : L'Éternel m'a donné comme fils un autre individu qu'Abel, mais : une nouvelle ligne de descendants que celle que j'avais perdue en Abel.

Galatie? Il n'y a donc qu'*une* vraie race d'Abraham, prévue et adoptée à l'avance, celle qui trouve son salut en Christ, l'objet réel, unique, de toutes les promesses concernant le salut. — Après cette remarque, l'apôtre continue son argumentation au v. 17 et la termine au v. 18.

Mais ici s'élève une objection naturelle : Si la loi est intervenue, comme une simple parenthèse, entre la promesse et son accomplissement, à quoi donc devait-elle servir? Cette objection amène l'apôtre à développer sous deux nouveaux aspects la relation de la loi avec la promesse du salut.

b) V. 19-20. La loi a eu pour but, non d'effectuer le salut, mais de donner aux *péchés* commis sous sa juridiction le caractère de violations positives, ce qui était essentiel pour que le salut, quand il viendrait, fût saisi comme il devait l'être. Elle « a été ajoutée » à la promesse comme simple moyen en vue d'un but supérieur. Et ce caractère subordonné de la loi a été clairement marqué par le *mode* de son institution. Au lieu d'être transmise directement par Dieu, comme l'avait été la promesse donnée à Abraham (Gen. XV et XVII), elle l'a été par l'organe d'agents inférieurs, les anges, et par l'intermédiaire d'un homme, Moïse. Saint Paul fait ici allusion aux phénomènes extraordinaires qui accompagnèrent à Sinaï la promulgation de la loi et qui, dans Deut. XXXIII, 2 (surtout sous la forme sous laquelle ce passage est rendu dans les LXX), sont attribués au ministère des anges : Dieu a transmis sa volonté par les anges à Moïse et par Moïse au peuple. Quel contraste entre cette communication par le moyen de deux intermédiaires et la déclaration directe de la promesse par l'Éternel lui-même à Abraham!

Dans cette suite d'idées, le v. 20, sur lequel il existe des centaines d'explications, ne peut, me paraît-il, avoir

qu'un but : montrer, par le contraste entre ces deux modes de communication, la supériorité incomparable du salut promis à Abraham et réalisé en Christ sur la loi promulguée à Sinaï. Entre toutes les explications qui ont été données de ce verset, il me paraît qu'il n'y en a que deux qui surnagent aujourd'hui et entre lesquelles on doit choisir.

La première : Un médiateur suppose deux parties contractantes, qu'il met en rapport ; dans le cas de la loi, l'Éternel et le peuple ; comp. Lév. XXVI, 46 : « Ce sont là les lois que l'Éternel établit *entre lui et les enfants d'Israël, par Moïse.* » Il n'en a pas été ainsi dans le cas de la promesse, parce qu'il n'était pas ici question de contrat et que Dieu agissait seul, promettant comme il lui plaisait, sans avoir à tenir compte de la volonté d'un autre qui se serait engagé envers lui.

L'autre interprétation oppose l'unité de Dieu, non à la dualité de deux parties contractantes, mais à la pluralité des anges, chargés de promulguer la loi. Ceux-ci, étant plusieurs, n'ont pu communiquer la loi au peuple qu'en se faisant représenter auprès de lui par un intermédiaire auquel ils ont transmis la loi et qui l'a à son tour transmise au peuple. Dans le cas de la promesse, au contraire, Dieu, n'étant pas une pluralité, a pu agir lui-même en personne et communiquer directement à Abraham ce qu'il avait à lui annoncer. Ce second sens paraît plus clair. On objecte, sans doute, qu'un individu unique peut aussi se faire représenter par un intermédiaire ; mais c'est là un cas exceptionnel, dont la première proposition du v. 20 ne tient pas compte ; car, en général, c'est plutôt une corporation qu'un individu qui se pourvoit d'un représentant. Un individu traite lui-même ses affaires.

Après cette remarque sur le caractère d'infériorité qu'imprime à l'institution légale le mode même de sa pro-

mulgation, l'apôtre revient à la question du v. 19 et développe l'idée qu'il n'a fait là qu'indiquer : le *rôle* de la loi par rapport au salut promis.

c) V. 21-29. Cette loi, donnée pour faire ressortir les transgressions, est-elle donc en contradiction avec les promesses et destinée à les annuler? Non, certes! Ce serait sans doute le cas si, comme l'affirment les faux docteurs venus en Galatie, la loi pouvait donner le salut, produire la vie en Dieu, c'est-à-dire procurer la justice qui est la condition de la vie. Car alors elle contredirait les promesses qui ont assuré l'héritage à l'homme comme un don divin entièrement gratuit. Mais la loi n'a rien fait de semblable. Son œuvre a été de déclarer, par le moyen de l'Écriture qui nous l'a transmise, tous les hommes pécheurs, et de les placer ainsi sous la condamnation, en vue du moment où, par la foi en Jésus, la promesse de la justice se réaliserait pour les croyants (v. 21-22). Aussi, bien loin de contredire les promesses, la loi a été le moyen d'en préparer l'accomplissement et de faire naître la foi en enfermant la conscience dans le sentiment de ses fautes, en vue du moment où le chemin de la grâce lui serait ouvert. Elle ressemblait à cet esclave qui conduit par la main l'enfant au maître qui doit l'initier à la science. Ce maître, c'est Christ, qui seul donne la justice à ceux qui la cherchent en lui par la foi (v. 23-24). Cette époque étant maintenant venue, le rôle du pédagogue est terminé. Juifs et païens croyants ont passé en commun à l'état de fils. Car par leur foi, professée dans le baptême, ils sont un avec le Fils et un en lui les uns avec les autres, de sorte qu'ils forment cette unique postérité d'Abraham, en vue de laquelle avaient été données les promesses, et qu'à eux appartient l'héritage éternel, figuré par la Canaan terrestre (v. 25-29).

Voilà le jour merveilleux que l'apôtre jette sur l'histoire de son peuple depuis la vocation d'Abraham, à travers l'époque légale, jusqu'à l'avénement du Messie. Le rôle temporaire et secondaire de la loi ressort clairement de là, ainsi que la fin, actuellement voulue de Dieu, de cette institution. Le but une fois atteint, le moyen doit tomber ; comp. Rom. X, 4 : « Christ est la fin de la loi. »

d) IV, 1-10. L'apôtre aime à illustrer les œuvres divines, qu'il explique à ses lecteurs, par des analogies empruntées aux relations humaines qui leur sont familières. Nous en avons eu un exemple III, 15. C'est le procédé qu'il emploie de nouveau dans le passage suivant. Israël, temporairement placé sous la loi jusqu'à l'avènement du Messie (III, 19-29), ressemblait à un enfant qui, tout en étant héritier de son riche père défunt, ne jouit, jusqu'à l'époque de son émancipation fixée par son père, ni de la liberté de sa personne — car il est placé sous des gouverneurs — ni de la disposition de sa fortune — car l'administration en est confiée à des intendants (v. 1-3). De même Israël était à l'état d'enfant mineur jusqu'à la venue du Messie, et durant ce temps, il a été soumis aux *éléments du monde*. On entend quelquefois par là les rudiments de la connaissance religieuse, tels qu'ils avaient été enseignés à Israël dans les révélations mosaïque et prophétique ; ou bien aussi, on applique le mot de στοιχεῖα, *éléments*, selon le sens qu'il a quelquefois dans le grec profane, aux astres qui seraient envisagés ici comme des êtres animés, en tant qu'habités par des êtres supérieurs dominant la vie humaine. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne convient bien aux parallèles v. 9 et 10 et Col. II, 20. Ces deux passages me paraissent conduire plutôt à rapporter cette expression aux éléments matériels, terrestres, grossiers qui entraient dans les formes du culte et de la vie religieuse

israélites, et dont l'apôtre cite, v. 10 et Col. II, 20, des exemples : l'assujettissement aux jours, aux mois, aux saisons, aux années, ou bien à des prescriptions alimentaires et autres appartenant uniquement au domaine physique : « Ne mange pas; ne bois pas; ne touche pas. » On objecte contre ce sens le fait que les expressions de tuteurs et d'intendants, v. 2, supposent des maîtres personnels. Mais il ne faut pas oublier ce que Paul vient de dire, que toutes ces ordonnances d'un caractère inférieur avaient été transmises par des êtres personnels, d'un rang secondaire, les anges, auxquels Dieu avait remis la tâche de les inculquer au peuple; puis il faut penser aussi à Moïse et Aaron et à leurs successeurs, les sacrificateurs, les prophètes et les rois. Mais aujourd'hui, ce temps de minorité est passé; l'heure de l'émancipation, marquée par Dieu, a sonné; le Fils lui-même est venu, il a pris notre nature humaine, bien plus, il a été assujetti à la loi comme Israël, afin de l'affranchir de cet assujettissement en payant son rachat (III, 13), et à cet état d'esclavage il a substitué celui de l'adoption en vertu duquel le croyant, sous l'action de l'Esprit du Fils, peut s'adresser à Dieu, non plus avec un sentiment servile, mais en lui disant d'un cœur filial, comme le Fils lui-même : Abba, Père! En échangeant la position servile pour celle de fils, il est entré en même temps dans celle d'héritier (v. 4-7); comp. Rom. VIII, 15-17.

Quel glorieux changement opéré par la venue du Christ! Et ce changement ne s'applique pas seulement aux croyants israélites, mais aussi à ceux de la gentilité qui n'ont pas à passer par l'état de servitude légale imposé jadis à Israël. La foi à l'Évangile a tiré les Galates de leur ancienne ignorance du vrai Dieu et de l'esclavage de leurs fausses divinités; et maintenant qu'ils ont été élevés à la connais-

sance de Dieu, bien plus, qu'ils ont été eux-mêmes distingués, marqués par lui comme ses fils, jouissant de la communion personnelle avec lui, ils consentiraient à assujettir de nouveau leur vie religieuse à ces éléments terrestres et grossiers, à ces rites purement extérieurs, sans prix pour la vie spirituelle, au-dessus desquels leur conversion les a élevés ! L'apôtre met ici les ordonnances cérémonielles juives sur la même ligne que les anciens rites païens, non seulement en ce sens que les uns et les autres appartiennent à une forme de piété maintenant dépassée (Jean IV, 21-24), mais sans doute aussi à ce point de vue plus particulier que le culte juif et les cultes païens procédaient dans une certaine mesure d'êtres inférieurs, des bons anges, quant à la loi juive (III, 19), des démons, quant aux cultes païens (1 Cor. X, 20). — Le calendrier des fêtes juives paraît, d'après le v. 10, avoir déjà été accepté par les chrétiens galates : fêtes hebdomadaires (sabbats et jeûnes); fêtes mensuelles (nouvelles lunes); fêtes annuelles (Pâques, Pentecôte, Tabernacles, Expiation); fêtes plus éloignées encore (année sabbatique). Qu'était-elle devenue, la vie de l'Esprit qui avait éclaté au sein de ce peuple? Allait-elle donc s'éteindre sous la cendre des observances? Comment expliquer un tel changement? C'est en face de cette douloureuse question, qui résulte de tout ce qui précède, que Paul se place après avoir terminé sa démonstration. Il cherche la vraie *cause* de ce commencement de chute qu'il vient de constater chez eux. C'est le sujet du morceau suivant :

6. V. 11-20. Les Galates soupçonneraient-ils sa bonne foi quant à l'enseignement religieux qu'il leur a donné? Mais lui-même, tout Juif qu'il était, jouissant de tous les prétendus privilèges attachés à cette origine, il a pour eux rejeté toutes ces marques distinctives de sa nation et

adopté leur genre de vie païen, — et ce sont eux maintenant qui craignent d'avoir été égarés par lui et reprennent ce qu'il a quitté pour eux! Ou bien se figureraient-ils qu'il les trompe pour se venger de quelque offense qu'il a reçue d'eux? Mais ils ne lui ont témoigné, dès leur première rencontre et malgré la cruelle maladie qui aurait pu les éloigner de lui, que le plus tendre amour (v. 12-15). Serait-ce la franchise avec laquelle il leur a dit la vérité dans son dernier séjour qui à leurs yeux a fait de lui leur ennemi (v. 16)? Non! la vraie cause, la voici : Des intriguants se sont glissés entre eux et lui, des gens qui s'empressent auprès d'eux dans une intention qui n'est pas droite, qui cherchent à les séparer de leur apôtre, afin d'attirer sur eux-mêmes leur empressement et leurs soins. Ah! sans doute, soyez empressés; mais que ce soit pour le bien, et d'une manière persévérante, en mon absence aussi bien qu'en ma présence (v. 17-18). Quelle n'est pas son angoisse à leur sujet! Il les enfante de nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux d'une manière durable et inaltérable. Oh! qu'il voudrait être lui-même au milieu d'eux! Il chercherait les accents les plus propres à les convaincre et à les toucher; car il ne sait plus que faire à leur égard (v. 19-20)! Dans cette perplexité, c'est comme si un rayon de lumière éclairait tout à coup son esprit ! Ils veulent la loi ; la comprennent-ils? Voici ce que raconte la loi. Peut-être cette dernière considération réussira-t-elle là où toutes les autres ont échoué.

7. V. 21-31. L'allégorie d'Agar et de Sara. En racontant l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham, l'historien sacré a énoncé quelque chose de plus profond que ce qui paraît à la surface. Sous le personnage d'Agar, l'esclave étrangère, enfantant Ismaël en vertu de la loi

de la chair, il faut voir l'alliance de la loi donnée à Sinaï, en Arabie, sur un sol étranger à la Terre-Sainte[1]. Agar correspond ainsi à la Jérusalem actuelle, placée avec ses enfants sous le joug de la loi, tandis que, sous le personnage de Sara, la femme libre et légitime, qui enfante Isaac en vertu de la promesse divine et par la puissance de l'Esprit, nous discernons la Jérusalem d'en-haut, la communauté à laquelle préside le Messie lui-même, qui a pour fils des hommes libres, notre mère à tous juifs et païens, enfantant une postérité innombrable, plus nombreuse que celle du peuple ancien. Paul jette ici un regard sur ce monde païen où surgissent de toutes parts des églises de croyants qui surpasseront de beaucoup en nombre l'ancien peuple d'Israël, conformément à ce qu'Ésaïe promettait à Israël revenu de l'exil : que sa postérité surpasserait celle de l'Israël précédent (v. 21-27). Seulement, ajoute l'apôtre, il arrive de nouveau ce qui arriva autrefois : c'est que les fils de la chair prennent en haine les fils de l'Esprit, comme Ismaël prit en haine son frère Isaac, et c'est là ce qui explique les faits qui se passent à cette heure en Galatie et ailleurs. Fils de l'Esprit, les croyants sont exposés à l'hostilité des fils de la loi. Qu'ils ne s'en inquiètent pas! Bientôt ceux-ci seront jetés hors de la maison à laquelle ils n'appartiennent pas réellement. Que donc ceux qui sont nés libres ne se dégradent pas au rang des enfants de l'esclave (v. 28-31)!

On a beaucoup parlé d'interprétation arbitraire et d'allégorie rabbinique à l'occasion de ce passage. Chez un écrivain ordinaire on l'appellerait peut-être étincelant de verve et d'esprit. Mais, nous l'avons déjà vu, il faut distinguer entre une vraie et une fausse allégorie; celle-ci s'at-

[1] J'admets avec Tischendorf la leçon du *Sinaïticus* (avec C F G) : τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ.

tachant à des coïncidences extérieures et accidentelles, sans aller au fond des deux cas comparés; celle-là reposant sur une loi psychologique et morale qui unit les deux faits comparés. Nous avons trouvé (p. 142) dans l'usage allégorique que fait Philon de ce même récit un exemple de la première ; celui qu'en fait ici Paul offre un exemple de la seconde. On reconnaît dans l'un le disciple des rabbins; dans l'autre celui des prophètes et du Saint-Esprit. Après l'argumentation didactique serrée, Paul sentait bien qu'il fallait une démonstration plus populaire, parlant au cœur et à l'imagination et non pas à la raison seulement. C'est ce qu'il cherchait quand il disait : « Je voudrais changer ma voix, » et il l'a trouvé. Que le critique lui jette la pierre; il est à croire que les Galates n'en ont pas jugé ainsi.

La vérité de l'enseignement de la justification par la foi a été victorieusement démontrée par une série de faits empruntés à cette ancienne révélation au nom de laquelle on la combattait. Mais une grande question restait. Lorsque la justice de la foi aura été substituée à celle des œuvres, que deviendra la vie morale? Peut-on se représenter un accomplissement de la volonté de Dieu qui soit indépendant de la loi? Il est manifeste qu'un enseignement religieux qui ne garantit pas la moralité de ses adeptes, est par là même condamné. L'apôtre répond à cette troisième et dernière question dans la troisième partie de sa lettre.

Ch. V-VI, 10. — *Les fruits de la justification par la foi.*

Il faut se garder d'envisager, avec plusieurs interprètes, cette troisième partie comme un simple recueil de recommandations morales, sans lien spécial avec le sujet traité. L'exposé pratique suivant porte les traces de la

même polémique qui a dicté les deux parties précédentes et qui inspire la lettre entière (comp. surtout v. 18 et 23). C'est un élément essentiel de la tractation du sujet. L'accusation d'immoralité, pour peu qu'elle fût fondée, ferait tomber tout l'enseignement qui a précédé.

Voici les trois idées que développe l'apôtre dans ce qui suit : 1° Vous êtes nés libres : tenez-vous donc fermes dans cette liberté, quoi qu'on puisse vous dire et qui que ce soit qui vous le dise (1-12). 2° Mais ne confondez pas cette liberté avec la licence de la chair; elle consiste dans la dépendance où nous sommes de l'Esprit de Christ, victorieux de la chair (13-25). 3° Paul indique quelques traits particuliers de cette victoire de l'Esprit sur la chair, que réclamait plus spécialement l'état de l'église dans la crise par laquelle elle passait en ce moment (v. 26-VI, 10).

1. V. 1-12. — Libres, comme fils de la femme libre, ils doivent tenir bon dans cet état de liberté et ne pas se figurer que, pour posséder le salut et se préserver du péché, ils aient besoin de se replacer sous la loi. Ici l'apôtre se préparait sans doute à développer immédiatement l'idée de la sanctification qu'opère dans le croyant, affranchi de la loi, la puissance de l'Esprit (v. 13 et suiv.). Mais, à la pensée du joug sous lequel les Galates voudraient se replacer, il s'interrompt tout à coup : Comprennent-ils bien tout ce qu'il leur a déjà dit précédemment des conséquences d'une telle manière d'agir? C'est Paul, leur apôtre, qui le leur déclare encore une fois solennellement : ils annuleraient par là l'œuvre de Christ en leur faveur et ils se rendraient débiteurs de la loi entière. Oui, accepter la circoncision, c'est s'enrôler au service de la loi et par conséquent renoncer à tout autre salut que celui qui résulte de leur propre obéissance à la loi; c'est être sorti du domaine de la grâce (v. 1-4). Le vrai croyant espère bien

plutôt une justification obtenue par la foi et dont Dieu le couronnera un jour; il comprend par conséquent l'absolue indifférence, pour le salut, de l'état de circoncision ou d'incirconcision corporelle. La foi opérant par le moyen de l'amour qu'elle produit, voilà tout ce qu'il faut en Christ (v. 5 et 6).

Les Galates l'avaient si bien compris jadis! Ils couraient joyeusement dans cette bonne voie. Qui donc les a tout à coup arrêtés? Ce n'est certainement pas la voix de Celui qui les avait appelés. Il y a là une suggestion de quelque individu qui, semblable au levain, a fait fermenter toute la pâte. Paul est convaincu qu'ils le comprendront eux-mêmes et que le perturbateur, quel qu'il soit, subira son châtiment. Il ne dit pas quel est cet homme. En tout cas il est absurde de supposer, avec *Jérôme*, que ce fût Pierre, ou, avec *Holsten*, que ce fût Jacques. Nous ne savons pas même s'il venait de Jérusalem. — Les premiers mots du v. 11 établissent entre Paul et ce perturbateur une opposition personnelle si marquée que l'on est conduit à la supposition que ce verset renferme une allusion à une accusation élevée contre lui par cet homme-là. « Quand il convient à Paul, disait-il, de joindre la pratique de la circoncision à la prédication de l'Évangile, il n'hésite pas lui-même à le faire. » Paul avait déjà fait allusion à une accusation de ce genre, I, 10. La circoncision de Timothée pouvait y avoir donné lieu, comme aussi le fait que, quand il s'agissait des Juifs ou même aussi des judéo-chrétiens, il ne combattait nullement l'usage de ce rite. Mais c'était une indigne calomnie de l'accuser pour cela de versatilité et de complaisance humaine. S'il avait agi comme on le lui reprochait, et consenti à associer la circoncision à la prédication évangélique, on ne voit pas pourquoi les Juifs le persécuteraient encore comme ils le

font. Ils lui passeraient sans peine tout l'Évangile de la croix, s'il consentait à y joindre l'obligation de la circoncision; car, dans ce cas, sa prédication tournerait en définitive à l'honneur et à l'extension du judaïsme. — Paul est tellement révolté par cette inculpation qu'il va jusqu'à s'écrier que ceux qui le calomnient de la sorte devraient bien pousser leur amour de la circoncision jusqu'à se mutiler eux-mêmes (v. 12). Ce dernier cri d'indignation s'explique si l'on pense à l'infamie de la manœuvre dont saint Paul se voyait l'objet et qui avait déjà à-demi ruiné son œuvre en Galatie, et si l'on se rappelle qu'il fait allusion à un usage pratiqué dans ces contrées par les prêtres de Cybèle. — Quant au mot *encore* (« si je prêche encore la circoncision »), d'où plusieurs critiques modernes *(Reuss, Sabatier, Hausrath*, etc.) ont inféré que l'apôtre avait, pendant un certain temps, encore après sa conversion, prêché la circoncision en même temps que le salut par grâce, ce sens donné à ce mot est en contradiction directe avec la manière dont Paul parle I, 6-9 de l'opposition absolue entre l'évangile des judaïsants et celui qui lui a été révélé à lui-même au moment de sa conversion. Ce sens est également inconciliable avec la crise violente amenée dans l'église d'Antioche (Act. XV) par la prétention des judaïsants d'y introduire la circoncision. Car, pour produire un tel scandale, il fallait que cette exigence fût entièrement nouvelle. Comment donc Paul, qui était à la tête de cette église, aurait-il pratiqué jusqu'alors ce rite ? (Voir *Sieffert* et *Lipsius* ad Gal. v. 11). Le sens des deux *encore* du v. 11 est donc celui-ci : « Si *de mon passé juif* j'avais conservé la circoncision, comme élément de ma prédication, pourquoi *dans ce cas* la persécution me poursuivrait-elle (Lipsius), ou pourquoi me poursuivrait-elle *jusqu'à aujourd'hui?* »

2. V. 13-25. — Au v. 13, l'apôtre renoue le fil interrompu dès la fin du v. 1 : Tenez-vous fermes dans la liberté qui vous a été acquise ; mais, ajoute-t-il maintenant, en ayant soin de ne pas en user pour accorder à la chair la faculté de satisfaire ses penchants. La liberté à l'égard de la loi est en même temps un *assujettissement* volontaire, celui de l'amour. En vous laissant guider par l'amour, vous accomplirez spontanément la loi — car on ne fait pas de mal à ceux qu'on aime — et vous ne vous nuirez pas mutuellement, jusqu'à mettre en péril l'église elle-même par vos querelles et vos méchantes disputes (v. 13-15). — L'Esprit nouveau qui vous inspire cet amour, est *un maître* qui ne permet pas à la chair d'accomplir ses volontés. Sans doute la chair lutte contre lui par ses mauvais désirs. Mais l'Esprit de son côté lutte contre la chair par ses saintes impulsions et ses saintes exigences, et le but de cette lutte est que vous appreniez à contenir votre volonté propre. Demeurez sous cette dépendance de l'Esprit, et nous n'aurez pas besoin de la loi pour réprimer la chair (v. 16-18). — Il y a en effet entre la vie que produit la chair et celle qu'engendre l'Esprit incompatibilité absolue. L'apôtre le prouve par l'énumération, d'un côté, des *œuvres* dues à l'impulsion *de la chair,* et, de l'autre, des dispositions dont l'ensemble constitue ce qu'il appelle *le fruit de l'Esprit.* A l'égard des premières, il fait observer que celui qui s'y livre, quel qu'il soit, croyant ou non, n'aura pas de part à l'héritage céleste. A l'égard du fruit de l'Esprit, il rappelle, avec un léger trait d'ironie, que ce n'est pas contre ces dispositions-là que le veto de la loi a été prononcé. La loi est donc bien superflue pour le croyant, puisque les œuvres de la chair sont détruites non par elle, mais par l'Esprit, et que le fruit de l'Esprit reste par sa nature même en dehors de ses interdictions

(v. 22-24). — Les v. 24 et 25 terminent ce développement en en résumant les deux côtés : le crucifiement de la chair par l'association du croyant au crucifiement de Christ, et le renouvellement de la vie par l'action sanctifiante de son Esprit.

3. V. 26-VI, 10. — Après avoir montré que la sainteté de la vie est bien assurée sans la loi et par l'action de l'Esprit sous laquelle la justification place le fidèle, l'apôtre ajoute une série d'exhortations en rapport plus particulier avec l'état des églises de Galatie. Il met ses lecteurs en garde contre les vaines satisfactions de l'amour-propre, contre la tentation de primer, et contre les inspirations de la jalousie ; il exhorte les plus avancés à reprendre avec douceur ceux qui tombent en faute, en se rappelant qu'ils sont eux-mêmes sujets à faillir ; il leur montre dans le support plein de sympathie une obligation résultant de l'exemple de Christ ; il leur recommande de ne pas se livrer à une appréciation fausse de leur propre valeur, mais d'avoir toujours l'œil ouvert sur les mobiles secrets de leurs œuvres ; car chacun sera jugé non par comparaison avec les autres, mais par comparaison avec lui-même (v. 25-VI, 5). — Puis il termine cette série d'avertissements, qui sont en rapport évident avec tout ce qui venait de se passer chez eux, par une recommandation plus spéciale : le devoir de tous les membres de l'Église de faire part de leurs biens temporels à ceux qui vouent leur soin et leur temps à l'enseignement de la Parole au milieu d'eux. Car Dieu est d'une rigoureuse justice ; le croyant qui n'emploie ses biens que pour sa satisfaction propre, récoltera de cette semaille charnelle la corruption. Celui qui désire moissonner un jour les biens de l'Esprit, doit semer ici-bas spirituellement. Aussi longtemps donc que nous sommes en état d'exercer la bienfaisance, hâtons-

nous de le faire envers tous, mais particulièrement envers les fidèles.

Ici se termine le corps de l'épître. L'apôtre finit ordinairement ses lettres, avons-nous dit, par des *personalia*, renfermant des détails sur sa situation, des commissions et des salutations soit de lui-même, soit de ses collaborateurs. Ici rien de semblable. Le caractère si grave de cette lettre ne lui a pas permis, paraît-il, d'agir de la sorte. La conclusion reste dans les limites du sujet traité.

CONCLUSION

Paul commence par rendre ses lecteurs attentifs à un caractère très exceptionnel, quoique extérieur, de sa lettre : il l'a écrite tout entière de sa propre main. C'est, avec le petit billet adressé à Philémon, le seul de ses écrits qui soit dans ce cas ; tous les autres ont été dictés et ne portaient aux lecteurs, de la main de Paul, que sa signature et sa bénédiction finale. Cette différence doit être pour les Galates un fait significatif, qui ne pourra manquer de parler à leur cœur. On a entendu, il est vrai, tout différemment les expressions du v. 11. Un grand nombre les applique non à toute la lettre, mais seulement à cette conclusion commençant avec le v. 11. Puis on a traduit : « Voyez avec quelles grandes lettres, c'est-à-dire en quels gros caractères je vous ai écrit » ; comme si Paul voulait faire remarquer par là soit la peine résultant pour lui de son peu d'habitude d'écrire en grec, soit une conséquence pénible de sa prétendue maladie d'yeux. Pour moi, il m'est impossible de ne pas trouver dans ces suppositions des puérilités indignes de l'apôtre. D'autres ont supposé qu'il voulait rendre les Galates attentifs, par la grandeur des caractères avec lesquels il écrivait ces derniers mots, à

l'importance particulière qu'il y attachait, de même que nous soulignons les termes que nous voulons spécialement faire remarquer. Mais dans ce cas nous nous contentons de souligner, et nous n'ajoutons pas expressément : « Remarquez bien comment je souligne ! » Il me paraît que l'expression « quelles grandes lettres, » malgré le pluriel, ne peut désigner que notre épître elle-même, l'épître tout entière. C'est ainsi que le mot pluriel γράμματα est employé, soit dans le Nouveau Testament (Luc XVI, 6, vraie leçon; Act. XXVIII, 21, etc.), soit dans les classiques (Thucydide, Xénophon), soit chez les Pères (Ignace, Polycarpe), pour désigner tout un écrit. Le datif détermine le mode du γράμμα, au point de vue de sa longueur ; car il y avait eu là pour Paul un véritable travail. — On s'est demandé néanmoins si ce verset se rapporte à toute la lettre précédente ou à ce qui suit uniquement. Il me semble que l'impér. ἴδετε, *voyez*, ne peut s'appliquer naturellement à ce qui suit. Il constituerait une étrange anticipation. On a beau dire que le passé ἔγραψα peut, dans le style épistolaire grec, se rapporter à ce qui va suivre, vu que l'auteur se transporte au moment où sa lettre sera lue ; quand l'auteur invite, comme ici, ses lecteurs à contempler de leurs yeux ce qu'il a écrit, il n'est pas naturel d'appliquer ces mots à ce qu'il va écrire encore.

Avant de terminer, l'apôtre sent le besoin de faire ressortir encore une fois la pureté du mobile qui le fait agir dans tout son ministère, en opposition aux motifs intéressés qui dictent la conduite de ses adversaires. Pour eux, en cherchant à amener les Galates à se faire circoncire, ils ne pensent qu'à éviter les persécutions que leur attirerait sans cela la prédication de la croix, et ils espèrent se faire bien venir auprès de certaines personnes influentes. La preuve, c'est que leurs adeptes, qui consentent

à se faire circoncire, ne se croient point obligés pour cela de se conformer à tout l'ensemble de la loi et s'accordent à cet égard de singulières libertés. C'est à quoi Paul avait déjà fait allusion V, 3, passage à l'occasion duquel *Weizsæcker* a écrit ces mots qui s'appliquent également à nos v. 12 et 13 : « Paul fait allusion au peu de sérieux que mettaient ces faiseurs de prosélytes et les prosélytes eux-mêmes à l'obligation d'accomplir la loi » (p. 75). Il y avait en Galatie une riche et puissante colonie juive, qu'il était plus agréable d'avoir pour amie que pour ennemie. Or les agitateurs judaïsants se faisaient assez facilement pardonner leur prosélytisme chrétien, lorsque, après avoir amené un païen à la foi en Jésus-Christ, ils l'engageaient à accepter la circoncision. Une fois cela obtenu, ils ne se montraient pas trop exigeants quant aux conséquences de cet acte, et dispensaient sans scrupule les nouveaux convertis de toutes les observances mosaïques qui auraient pu leur être à charge, des lois alimentaires, par exemple. On tenait seulement à pouvoir dire : « Hier nous avons eu tant de circoncis ! Aujourd'hui de nouveau, tant. » Et les riches marchands juifs d'applaudir (v. 12 et 13) ! Ce n'est pas ainsi que Paul pratique la mission. Pour lui, il ne veut d'autre sujet de gloire que la croix de Christ. Elle a élevé une muraille infranchissable entre les intérêts mondains et lui. Il ne regarde plus qu'à une chose, la création nouvelle inaugurée par cette croix. Tout ce qui est extérieur, matériel, n'a plus aucune valeur religieuse à ses yeux. Aussi prononce-t-il en finissant la bénédiction divine sur tous ceux d'entre les Galates qui, après avoir lu cette lettre, suivront la voie qu'il vient de tracer, et en général sur toute l'Église croyante qui est désormais le vrai Israël, l'Israël de Dieu. Quant aux commissions, il n'en a qu'une seule, cette prière saisissante : Que personne ne

cause du chagrin à celui qui porte en son corps l'empreinte des plaies qui lui ont été faites pour Jésus ! Après quoï il souhaite que la grâce divine pénètre jusqu'à ce qu'il y a de plus intime dans l'âme de ses lecteurs, l'*esprit*, et les salue par ce mot d'adieu et d'amour : *Frères !* C'est comme le baume que sa main aimante verse en finissant sur toutes les blessures que sa franchise avait pu leur faire.

Nous pouvons résumer en un mot l'épître aux Galates : c'est la déclaration d'émancipation de l'humanité croyante à l'égard de la loi ; la proclamation de l'ère nouvelle de *la liberté spirituelle*.

A ce point de vue, la marche en est facile à saisir. Le sujet de la première partie est : L'*apôtre* de la liberté ; Paul y expose l'origine de son autorité apostolique, qui lui a été conférée d'une manière indépendante de toute intervention humaine, la reconnaissance de cette autorité par les apôtres antérieurs, et l'emploi qu'il a dû en faire dans une circonstance importante vis-à-vis de Pierre lui-même. — Le sujet de la seconde partie est : La *doctrine* de la liberté, dont la vérité est démontrée par la propre expérience spirituelle des Galates, par l'exemple prototypique d'Abraham, par la nature même de la loi, par la mort du Christ, par la relation entre la loi et la promesse ; car la première est postérieure à la seconde ; elle a été donnée non par Dieu lui-même, mais par des agents subalternes ; en effet, elle n'était qu'une institution purement pédagogique dont la promesse était le but. A ces preuves l'apôtre ajoute, comme dernier argument, en quelque sorte surérogatoire, le type d'Agar et de Sara. — Le sujet de la troisième partie est : Le *fruit* de la liberté spirituelle. La liberté spirituelle, tout en étant l'affranchissement par rapport à la

loi, n'est nullement l'émancipation de la chair ; c'est, au contraire, la domination de l'Esprit sur la chair jusqu'à l'extirpation de celle-ci ; et la vie terrestre devient ainsi le temps des semailles pour une moisson de vie éternelle.

Ce triple exposé, qui forme le corps de la lettre, est précédé d'une adresse qui fait déjà pressentir le contenu de l'écrit, et d'une conclusion qui en rappelle toute l'importance.

II

Circonstances de la composition.

Il n'est pas une épître de Paul que la critique ait, pour ainsi dire, promenée sur tout le cours de son ministère, comme l'épître aux Galates. On en a fait la première *(Marcion)*, comme aussi la dernière de ses lettres *(Kœhler)*.

1. Les uns la placent avant le séjour de Paul à Éphèse, datant de l'automne de l'an 54. Ainsi :

a) Calvin, Michaëlis, Keil, qui font dater la composition d'avant le concile de Jérusalem Act. XV. Le voyage dans cette ville mentionné Gal. II serait non celui d'Act. XV, mais celui d'Act. XI, 30 ; XII, 25. Cette opinion est presque universellement rejetée aujourd'hui. Une délibération comme celle que raconte Act. XV serait impossible après des discussions et des décisions telles que celles qui sont rapportées Gal. II. L'on objecte que Paul devrait mentionner le décret apostolique rendu Act. XV, s'il eût déjà été rendu ; mais on ne tient pas compte du fait que l'objet essentiel de cette première partie de l'épître est une question personnelle, la reconnaissance de l'apostolat de Paul par les anciens apôtres, tandis que dans les Actes il s'agit uniquement des relations de l'église mère avec les églises fondées chez les Gentils.

b) D'autres datent notre épître des temps qui ont immédiatement suivi la conférence de Jérusalem, soit du séjour à Troas, Act. XVI, 8-10 *(Hausrath)*, soit de la mission subséquente en Macédoine *(Schenkel, Pfleiderer)*. Comme le passage Gal. IV, 13 (τὸ πρότερον, la première fois de deux) implique *deux* séjours de Paul en Galatie avant la composition de cette lettre, cette date ne peut être admise qu'autant qu'on identifie la Galatie avec le théâtre de sa première mission dans les contrées du sud avec Barnabas. Cette opinion nous a paru insoutenable.

c) La même raison exclut l'opinion de M. *Renan*, qui date notre lettre du séjour de Paul à Antioche, entre le second et le troisième voyage (Act. XVIII, 22).

d) Hug et *Rückert*. qui admettent deux séjours de Paul dans la Galatie proprement dite avant notre lettre, pensent qu'elle date de l'intervalle entre le second de ces deux séjours et son arrivée à Éphèse. Il l'aurait écrite durant le voyage de Galatie à Ephèse. Mais il est difficile d'admettre qu'un écrit aussi profondément pensé et admirablement rédigé ait été composée dans le cours d'un voyage.

2. Le plus grand nombre des critiques placent aujourd'hui notre épître à une époque qui a suivi l'arrivée de Paul à Éphèse.

a) La plupart *(Néander, Meyer, Reuss, Wieseler, Weiss, Holtzmann, Sieffert, Lipsius)* la placent peu après l'arrivée de Paul dans cette ville. Il aurait reçu là des nouvelles affligeantes du succès de ses adversaires, depuis son dernier séjour, et aurait aussitôt écrit cette lettre.

b) D'autres : à la fin du séjour d'Éphèse *(Schaff*, dans son Comment.); ainsi entre la 1re et la 2e aux Corinthiens.

c) Ou bien *(Bleek, de Wette, Lightfoot, Farrar, Dods)* : pendant le séjour de trois mois de Paul à Corinthe (Act. XX, 3), avant son dernier départ pour Jérusalem et son arresta-

tion dans cette ville, ainsi dans le même temps que l'épître aux Romains. On allègue les ressemblances entre ces deux écrits et le développement très avancé de la sotériologie, dans les Galates, qui dépasserait celui des épîtres aux Corinthiens. Il n'est pas nécessaire de réfuter longuement d'aussi faibles raisons. L'objectif de l'épître aux Romains est la relation du judaïsme avec le christianisme, et nullement la question du judéo-christianisme; et la marche des deux écrits est absolument indépendante et originale. Quant à l'idée que Paul n'est arrivé à sa conception sotériologique qu'à la suite de ses premières épîtres (Thess. et Cor.), nous croyons l'avoir suffisamment réfutée (p. 180 et suiv.). Elle ne va à rien moins qu'à taxer de mauvaise foi les déclarations expresses de Paul Gal. I. Enfin comment comprendrait-on le *si promptement* de I, 6, après 2-3 années d'intervalle!

d) Ce dernier indice exclut à plus forte raison l'opinion de ceux qui placent la composition de l'épître pendant la captivité romaine *(Jérôme, Théodoret, Köhler, Schrader)*. Elle ne peut d'ailleurs appartenir qu'à l'époque de la crise judéo-chrétienne la plus ardente. Les passages qu'on oppose, II, 10 et VI, 17, ne prouvent quoi que ce soit. Les points fermes auxquels nous pouvons nous rattacher sont ces trois : 1. Le τὸ πρότερον, *la première fois*, IV, 13, qui fait supposer deux séjours de Paul en Galatie antérieurs à cette lettre, lesquels ne peuvent être que ceux d'Actes XVI, 6 et XVIII, 23. 2. L'expression I, 6 : Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως, « je m'étonne que si promptement..., » qui suppose que la chute s'était produite rapidement à la suite du raffermissement de l'église dû à la dernière visite de Paul (Act. XVIII, 23). 3. Le passage 1 Cor. XVI, 1-4, qui ne peut avoir été écrit qu'*après* que l'autorité apostolique de Paul était entièrement raffermie dans les églises

de Galatie, par conséquent après l'apaisement de la crise au fort de laquelle nous place notre épître.

On a finement remarqué que la parole 1 Cor. IX, 3 : « Si je ne suis pas apôtre pour d'autres, je le suis du moins pour vous, » pourrait bien être une allusion aux doutes des adversaires que Paul réfute dans les deux premiers chapitres des Galates[1].

La date de l'épître aux Galates serait d'après cela : Éphèse, commencement de l'an 55.

La *situation* qui a occasionné la composition de cette lettre ressort assez clairement de l'étude que nous venons de faire de l'épître elle-même. L'église devait renfermer un certain nombre de croyants d'origine juive ; car Paul s'était sans doute adressé d'abord, comme il le faisait partout, à ses compatriotes. La présence d'un élément juif dans l'église est constatée par III, 13-14, 24-25 et IV, 3. Cependant la majorité des membres de ces églises était certainement formée de païens convertis; comp. II, 5; IV, 8. 12; V, 2; VI, 13. Il n'y a aucune raison solide pour voir avec *Mynster* et *Credner* dans ces convertis d'anciens prosélytes de la porte. La connaissance de l'A. T. que suppose notre lettre chez ses lecteurs, s'explique suffisamment par la prédication apostolique et par la lecture des Écritures qui se faisait dès le commencement dans les assemblées de culte. — La présence d'une riche et nombreuse colonie juive dans ces contrées exposait ces jeunes églises à bien des dangers. D'ailleurs, il était difficile qu'en apprenant la fondation d'une église en Galatie, les ardents partisans de la circoncision n'arri-

[1] *Warfield*, cité par Dods, p. 120. Les raisons alléguées par M. Dods lui-même pour la postériorité de l'épître aux Galates par rapport à la 1re aux Corinthiens, sont de la dernière faiblesse.

vassent pas bientôt sur les lieux, comme ils l'avaient fait à Antioche. Désavoués par les apôtres et l'église de Jérusalem, ils n'en poursuivaient pas moins leur plan d'attaque contre l'œuvre de Paul, comme le montre bien la 2e aux Corinthiens. Ils n'attaquaient pas le christianisme, mais ils voulaient le contenir dans les limites du judaïsme, quoi qu'en pussent dire les apôtres eux-mêmes, pour lesquels ils avaient au fond peu de respect. Ces adversaires de Paul avaient-ils déjà travaillé l'église avant son second séjour en Galatie (Act. XVIII, 23)? Des savants, tels que *Néander*, *de Wette*, *Bleek*, ont pensé qu'ils n'étaient arrivés qu'après le départ de Paul pour Éphèse. Mais plusieurs passages de l'épître elle-même prouvent le contraire. Au ch. IV, après avoir rappelé la vive affection et les profondes émotions religieuses qu'avaient éprouvées les Galates lors de son premier séjour, Paul ajoute, v. 16 : « Suis-je donc devenu votre ennemi en vous disant la vérité? » Déjà donc dans le séjour qui avait précédé cette lettre, il avait dû leur dire des choses dures qui avaient été mal prises. La lettre elle-même nous offre deux exemples de ces avertissements sévères qu'il leur avait donnés. Après avoir énuméré les fruits de la chair (V, 19 et suiv.), il ajoute : « choses dont je vous dis à l'avance, *comme aussi je vous l'ai dit précédemment*, que ceux qui les font n'hériteront point le royaume de Dieu » (v. 21). Et au ch. I, 9, il écrit ces mots : « *Comme nous vous l'avons dit précédemment*, je vous le dis de nouveau maintenant : Si quelqu'un vous annonce autre chose que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème! » Sans doute, on pourrait rapporter ces mots du v. 9 à ce qu'il vient d'écrire au v. 8. Mais le καὶ ἄρτι ne permet pas ce sens; et ce passage prouve certainement que déjà dans son séjour précédent l'apôtre s'était trouvé en face de certaines tentatives propres à détourner les Ga-

lates de son enseignement. C'est ce que confirme ce mot du récit de Luc Act. XVIII, 23 : « *affermissant* tous les disciples. » On affermit ce qui est ébranlé ou du moins ce qui est menacé de l'être.

Cependant l'apôtre paraît avoir quitté les Galates, rassuré sur leur compte. Il peut leur dire : « Vous couriez bien; » leur parler des « fruits de l'Esprit » manifestés chez eux. Que se passa-t-il donc après son départ? Évidemment une agression nouvelle et plus efficace que les précédentes. Un individu marquant — venait-il de Jérusalem ou d'ailleurs? nous l'ignorons — attaqua, non seulement l'enseignement, mais encore l'apostolat et même le caractère moral de Paul, et parvint à gagner la confiance et l'affection des Galates. Il réussit à leur inspirer une profonde défiance envers leur apôtre, le leur représentant comme un nouveau venu, hautain et ambitieux, qui ne craignait pas de se mettre en pleine révolte contre ses maîtres, les vrais apôtres de Jésus, et de disputer au peuple juif le droit de prééminence que l'Ancien Testament lui assurait et que Jésus lui-même lui avait reconnu. Cet enseignement avait suffi pour ébranler les esprits. On s'accommodait déjà de la célébration des fêtes juives, sabbats, nouvelles lunes, etc., qui remplaçaient avantageusement les anciennes fêtes païennes; et un grand nombre étaient même sur le point de se faire circoncire. Du reste, les adversaires de Paul se montraient coulants envers leurs adeptes à l'égard de toutes les autres exigences de la loi juive. La séduction, il est vrai, n'avait pas encore complètement réussi. Il était encore temps d'y parer. Il restait dans l'église un noyau d'*hommes spirituels* (VI, 1) qui paraissent avoir lutté avec énergie et auxquels l'apôtre doit même rappeler les devoirs de la douceur, de l'humilité et de la modération chrétiennes.

On comprend la douloureuse surprise dont fut saisi l'apôtre en apprenant la tournure menaçante qu'avait prise si subitement l'état des choses dans ces églises qu'il venait de quitter sous une impression favorable. Cette situation, dont les traits sont naturellement empruntés en grande partie à la lettre elle-même, est parfaitement claire en soi; elle concorde avec tout ce que nous savons par le livre des Actes des circonstances du temps apostolique à ce moment-là, et rend un compte satisfaisant de la marche de l'épître en général et de chacune de ses parties. Il n'est nullement besoin de faire intervenir, comme le veut *Hofmann,* une lettre des églises elles-mêmes, pour motiver celle de l'apôtre. Il suffit d'admettre que, d'une manière ou d'une autre, il avait reçu connaissance, sans doute par quelqu'un de ceux qui lui étaient restés fidèles, de la crise nouvelle qui s'était déclarée et des manœuvres de l'individu à l'influence duquel elle était due.

IV

Authenticité et intégrité.

Il y a peu d'années encore, une discussion sur le premier de ces points eût été superflue, tant l'attaque isolée de *B. Bauer,* en 1852, avait passé inaperçue. Il n'en est plus ainsi à cette heure. Depuis 1882, *Loman* en Hollande, ainsi que son école, et depuis 1888 *Steck* en Suisse, ont sérieusement soulevé la question (voir p. 62-64); et cet exemple est aujourd'hui suivi en Allemagne par *Friedrich,* dans son écrit *Unechtheit des Galaterbriefs,* 1891. Selon lui, l'auteur a voulu constituer, en opposition au Paul modéré du livre des Actes, un Paul radical qui pré-

tend en finir avec le judéo-christianisme et qui, au moyen de divers passages des épîtres aux Romains et aux Corinthiens, compose dans ce but, vers l'an 120, un écrit que l'on peut envisager comme l'avant-coureur du système de Marcion.

Les *indices externes* ne donnent lieu à aucun soupçon. Sans doute, les allusions à notre épître que l'on a prétendu trouver chez Clément Romain et chez Barnabas sont très incertaines. Les épîtres d'Ignace elles-mêmes n'offrent rien de tout à fait positif. Il en est autrement du passage de *Polycarpe*, Phil. c. 5 : εἰδότες ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, qui coïncide textuellement avec Gal. VI, 7, sauf le εἰδότες ὅτι, *sachant que,* qu'ajoute Polycarpe, et qui rappelle aux lecteurs la connaissance qu'ils possèdent déjà par l'écrit apostolique de la vérité renfermée dans cet axiome. Il n'est donc pas possible de ne voir ici qu'une coïncidence accidentelle ou l'emploi commun d'une maxime courante.

Peu après Polycarpe, nous trouvons d'autres citations plus précises chez *Justin*. Les paroles de l'Ancien Testament citées par Paul Gal. III, 10. 13 et IV, 27 sont reproduites par Justin *Dial. c. Tryph.* c. 90 et 96, et Apol. I, 53 sous une forme qui ne s'explique pas sans l'influence exercée par les citations que Paul en fait dans notre épître. Quant à la parole de la *Cohort. ad. Græc.* (c. V) : γίνεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς, elle est évidemment tirée de Gal. IV, 12. Sans doute, la composition de cet écrit par Justin n'est pas certaine ; mais il est en tout cas d'un contemporain de ce Père. *Friedrich* a essayé de renverser la relation de dépendance ; il demande pourquoi ce ne serait pas l'auteur des Galates qui aurait copié le texte de l'écrit patristique? Cette question ne peut être posée que par une critique décidée à tout braver.

Marcion, en 140, possédait l'épître aux Galates dans

son recueil des *épîtres de Paul;* il l'appelait « sa lettre fondamentale *(principalis)* contre le judaïsme. »

Le *fragment de Muratori,* en nous donnant la liste des épîtres de Paul, ne suppose pas dans les églises l'ombre d'un doute à l'égard d'aucune d'entre elles.

Nous ne faisons que mentionner l'emploi que faisaient de notre épître, dans le cours du IIe siècle, des Pères, tels que *Méliton* et *Athénagore,* et des hérétiques, comme l'école de *Valentin* et les *Ophites,* et nous terminons par les trois grands écrivains qui forment la transition du IIe au IIIe siècle, *Irénée, Tertullien* et *Clément d'Alexandrie,* dont le témoignage implique le plus complet accord au sein des églises à ce sujet.

Il faudrait, par conséquent, de bien fortes *raisons internes* pour ébranler un fait attesté avec une pareille unanimité. Ces raisons existent-elles?

La principale qu'allèguent les opposants actuels est l'impossibilité d'un développement aussi rapide du contraste entre le judéo-christianisme et le spiritualisme paulinien, que le supposerait l'authenticité de cette lettre. Un tel conflit ne peut avoir été le point de départ de l'histoire. C'est un résultat qui n'a dû se produire qu'à la longue. — Nous répondons qu'on ne fait pas l'histoire avec des principes *a priori,* mais qu'on la constate. Or, les faits ne permettent pas de douter que le conflit n'aît dû se produire et ne se soit produit en effet, dès le moment où l'Évangile a franchi avec saint Paul les limites d'Israël et s'est avancé dans le monde païen. Cette extension de la foi chrétienne a certainement eu lieu entre la Pentecôte, en l'an 30, et la persécution de Néron, en l'an 64, où a coulé à flots, dans la ville de Rome, le sang des chrétiens. Comment donc la question de savoir si les païens convertis devaient ou non être circoncis avant d'être reçus dans l'Église, ne se serait-

elle pas élevée durant ces trente années? Voilà le sol historique duquel a dû nécessairement surgir le conflit qui nous est retracé par les documents de l'histoire apostolique et dans lequel notre épître prend sa place toute naturelle. Dans le second siècle, au contraire, la question de la circoncision des païens croyants n'a plus de place. Comme le montre clairement *Salmon* (p. 403 et suiv.), ni dans Barnabas, ni dans Clément de Rome, ni dans Hermas, j'ajoute ni dans la *Didaché,* on ne trouve la moindre trace d'une pareille exigence de la part des croyants judéo-chrétiens. Les *Homélies clémentines* elles-mêmes, si violemment hostiles à Paul, ne rouvrent point cette discussion qui paraît à jamais fermée. L'admission des Gentils incirconcis dans l'Église est reconnue partout sans conteste. Et ce serait de ce temps-là que daterait l'écrit pseudépipaphique le plus violent sur ce sujet qui ne préoccupait plus personne!

Ajoutons qu'un état de choses comme celui que nous venons de constater au second siècle, relativement à une question si brûlante pour le judaïsme, d'une part, et pour l'Église, de l'autre, devait dater d'une décision prise par une autorité souveraine et indiscutable et qui s'était imposée à la conscience de l'Église entière.

La construction de l'histoire tentée par la nouvelle école peut avoir quelque chance de succès, quand on l'oppose à la conception bien plus invraisemblable de l'ancienne école de Tubingue, pour qui le conflit était plus ancien encore et remontait jusqu'à la relation entre l'enseignement de Paul et celui de Jésus lui-même. Elle tombe, dès que nous considérons l'histoire toute simple, telle que nous la présente le Nouveau Testament tout entier : nous y voyons le spiritualisme de Paul se dégager normalement de celui de Jésus-Christ, puis venir se heurter violemment

dans la pratique aux prétentions juives dont Jésus lui-même avait été la victime.

Une seconde raison, spécialement développée par *Steck*, est la relation de dépendance qu'il pense exister entre notre épître et celle aux Romains. Les matériaux dont est composée la première sont semblables, selon lui, à des pierres empruntées à un autre édifice où elles étaient bien à leur place, tandis que, dans le nouvel édifice où elles ont été introduites, elles laissent apercevoir entre elles des lacunes et des solutions de continuité. — Il me paraît que l'opinion d'après laquelle l'épître aux Galates dépendrait de celle aux Romains, est absolument contraire au caractère des deux écrits. Celui des deux qui trahit l'émotion la plus vive, qui est encore tout vibrant de la secousse qui a remué le cœur de l'auteur, dans lequel chaque mot est une exclamation ou une question, et où abondent les *asyndeta*, ne doit-il pas être envisagé comme antérieur à celui qui traite les sujets du même genre d'un ton purement didactique et avec un parfait sang-froid? Ces obscurités, ces prétendues solutions de continuité qui frappent Steck dans les Galates, résultent non d'un travail de replâtrage, mais d'une vivacité d'impressions et d'idées qui, sans porter la moindre atteinte à la logique interne de la discussion, rompt parfois le fil extérieur du discours. Voici ce qu'il y a de fondé dans l'impression du critique : Antérieurement à l'épître aux Galates existait certainement une carrière d'où Paul a tiré les matériaux dont est composé son écrit; mais cette carrière n'était point un édifice déjà tout bâti, un écrit apostolique ou non apostolique quelconque; c'était cette riche conception chrétienne que Paul appelle *son évangile,* dont il trace l'esquisse dans les Galates et dont il donne le plein développement dans les Romains. L'esquisse est nécessairement

plus difficile à comprendre que le tableau, et il n'est pas étonnant que le second écrit puisse nous servir, à nous qui n'avons pas reçu l'instruction orale de l'apôtre, de commentaire sur le premier. De cette relation il ne résulte absolument rien de défavorable à l'authenticité de celui-ci.

Je croirais arrêter inutilement le lecteur en discutant les autres objections présentées par *Friedrich;* elles se réfutent d'elles-mêmes à la simple lecture : l'invraisemblance d'une chute si rapide chez les Galates; celle de la conduite attribuée à Pierre et du voyage en Arabie, contrée alors soumise à un gouverneur mal disposé envers Paul; l'incertitude dans laquelle se trouve la critique à l'égard du pays habité par les Galates; l'absence du terme ἅγιοι, *saints*, pour désigner les croyants; l'omission de toute salutation à la fin de l'épître; enfin les contradictions avec les Actes à l'égard desquelles la critique de la nouvelle école donne la préférence au récit de ce dernier livre.

Reste une observation de *Steck* relativement à cette parole VI, 11 : « Voyez quelle grande lettre (ou en quels grands caractères) je vous ai écrite de ma propre main. » Dans ces mots par lesquels Steck pense que l'auteur a prétendu revendiquer l'authenticité de son écrit, lui-même voit, au contraire, un indice d'inauthenticité. — Mais dans ce cas, le procédé du faussaire ne passerait-il pas les bornes? Qu'il ait pu employer dans l'adresse le nom de Paul pour donner crédit à des idées qu'il croyait vraies, admettons la possibilité du fait, quoiqu'on ne puisse pas alléguer ici qu'il a fait dire à Paul ce qu'il pensait que Paul aurait dit à sa place, puisqu'au contraire, d'après le critique, il substitue au Paul de l'histoire un Paul qui n'a jamais existé. Mais que cet auteur ait pu prêter à l'apôtre une ligne telle que celle-ci : « Voyez quelle lettre je vous ai

écrite *de ma propre main*, » ceci tomberait dans le domaine de l'impudence.

Indépendamment de la puissance spirituelle qui éclate d'un bout à l'autre de cette lettre et dont n'approche aucun écrivain du second siècle, les détails personnels inimitables sur les circonstances de la jeunesse de l'apôtre, le tableau de l'amour que lui avaient témoigné les Galates lors de sa première visite, l'expression de ses émotions actuelles de douleur, de sollicitude ou d'indignation, tout cela ne nous permet pas de révoquer en doute un seul instant la pureté de l'origine de cet écrit et de n'y voir qu'une composition artificielle.

On suspecte également *la teneur du texte*, tel que nous le possédons. Nous n'avons trouvé, dans l'analyse du contenu, aucune raison qui nous forçât de recourir à des conjectures à ce sujet. Nous savons, sans doute, par *Tertullien* et *Épiphane*, que le texte de Marcion présentait un certain nombre de différences avec le texte reçu dans l'Église. Mais, sauf quelques leçons qui peuvent avoir un caractère plus original, la plupart des variantes marcionites sont certainement des altérations systématiques. Quant aux modernes qui, depuis *Weisse*, ont, surtout en Hollande *(van Manen, Baljon, Naber, Cramer,* etc.), exercé leur sagacité sur le texte de notre épître et usé largement du droit de la conjecture, une exégèse solide démontre l'inutilité de ces velléités critiques et ratifie pleinement le jugement de *Lipsius :* « Aucun gain réel n'est résulté de ces tentatives pour l'intelligence de notre épître. »

V

Conclusions.

Qu'est-il résulté de l'envoi de cet écrit? A-t-il ramené sous la houlette de l'apôtre ces troupeaux qui étaient en voie de se détourner de lui et de l'évangile de la grâce? *Steck* pense qu'un tel résultat n'aurait en aucun cas pu être obtenu au moyen d'une lettre, après que la présence de Paul lui-même dans son second séjour était restée impuissante à le produire. Mais la lutte n'était pas engagée alors, comme elle le fut plus tard, après l'arrivée des nouveaux émissaires judaïsants; et Paul n'avait par conséquent pas eu encore l'occasion de traiter la question à fond, comme il l'a fait dans son épître. La parole 1 Cor. XVI, 1 : « A l'égard de la collecte pour les saints, faites comme je l'ai ordonné dans les églises de Galatie, » parole écrite deux ans après notre épître, montre que l'autorité de l'apôtre était pleinement rétablie dans ces églises. Le passage 2 Tim. IV, 11 : « Crescens s'est rendu en Galatie, » montre également que de sa prison à Rome Paul continuait à entretenir des relations avec les églises de Galatie.

Cette épître marque une époque dans l'histoire de l'humanité : c'est le document à jamais précieux de son émancipation spirituelle. Dans le sermon sur la montagne, Jésus avait présenté l'idéal de la sainteté chrétienne au point de vue de sa parfaite spiritualité. Saint Paul montre ici le vrai chemin pour parvenir à le réaliser. Il ne saurait consentir à attribuer la δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, la sentence de justification accordée par Dieu au croyant, d'une part à la grâce, de l'autre à l'activité humaine. Par un tel sys-

tème, le moi n'est que blessé; il ne reçoit pas le coup de mort. Sur cette voie on n'arrive jamais à une paix complète et à un cœur radicalement dépouillé de lui-même. Il faut dans le domaine de la justification tout donner à Dieu et par la foi tout recevoir. Alors la réconciliation est absolue, et l'Esprit du Fils peut descendre dans le cœur justifié et y réaliser la sainteté dans sa plus parfaite spiritualité.

Voilà la conception du salut entièrement nouvelle qu'expose l'apôtre. Elle était préfigurée dans l'Ancien Testament; elle a formé le fond de l'enseignement de Jésus lui-même. Elle apparaît ici pour la première fois au grand jour comme la pure reproduction de la pensée divine dans la pensée humaine; c'est là l'évangile de Paul, l'évangile de Dieu (Gal. I, 12).

On se demande comment, en face d'une pareille démonstration de la liberté acquise en Christ aux croyants, l'Église a pu retomber peu à peu sous le joug que la main puissante de Paul avait brisé, et substituer de nouveau au salut par la foi toute simple le mérite pharisaïque de l'œuvre humaine. La cause de ce fait étrange est, d'abord, l'inclination naturelle du cœur humain qui répugne à l'acceptation d'une grâce pure engageant complètement *tout l'homme,* et puis, en second lieu, un malentendu très grave qui a paralysé l'application de l'épître aux Galates. Par les œuvres de la loi qui ne peuvent justifier l'homme, on a entendu fréquemment les œuvres cérémoniales seulement, les observances extérieures, et on a cru devoir réserver une place dans l'obtention du salut aux œuvres morales. Sans doute, certaines paroles, comme ce qui est dit IV, 3 et 10 des éléments du monde, ou, dans plusieurs passages, de la circoncision, pouvaient conduire à cette interprétation. Mais elle est évidemment contraire à la pen-

sée de l'apôtre pour lequel la loi forme une unité indivisible, la manifestation concrète de la volonté divine. A ses yeux, l'observance morale sans l'amour n'est pas la vraie obéissance qui peut plaire à Dieu; or, l'amour ne procède que de la justification par la foi (V, 6). Par celle-ci seule, le cœur s'ouvre à l'amour pour Dieu et lui rend l'obéissance filiale à laquelle il veut amener l'homme.

Luther a remis en lumière ce vrai ordre évangélique du salut. Il l'avait puisé surtout dans l'épître aux Galates qu'il appelait sa fiancée, sa Catherine de Bora. Mais il n'avait connu si vivement la joie et la puissance de l'émancipation spirituelle que parce qu'il avait ressenti si douloureusement les chaînes de l'esclavage, le poids du péché et de la loi qui le condamne. Pour comprendre comme lui une telle lettre, il faut avoir expérimenté comme lui les angoisses qui résultent de cette parole prise au sérieux : « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses écrites au livre de la loi pour les faire » (III, 10).

1re ÉPITRE AUX CORINTHIENS [1]

I

De l'épître aux Galates à la 1re aux Corinthiens.

Paul écrivit sans doute l'épître aux Galates pendant les trois premiers mois de son séjour à Éphèse durant lesquels il prêchait dans la synagogue (Act. XIX, 8). Ce temps écoulé, comme sa prédication n'aboutissait plus qu'à des discussions stériles, il sépara ceux qui avaient cru et se mit à prêcher aux Grecs, ce qu'il continua régulièrement chaque jour pendant deux ans entiers dans la salle du rhéteur Tyrannus. Ces conférences publiques eurent un immense retentissement non seulement dans la ville d'Éphèse, mais dans toute la province d'Asie. L'apôtre était revêtu à ce moment-là d'une puissance extraordinaire, semblable à celle qui s'était déployée en la personne de Pierre à Jérusalem lors de la fondation de l'Église. Les exorcistes juifs qui se trou-

[1] Commentaires spéciaux sur les deux lettres aux Cor. : Mosheim, *Erkl. des erst. Br.*, 1721; 2e éd., contenant la seconde épître, 1762; Schulz, 1784; Morus, 1794; Billroth, 1833; Rückert, 1836 et 1837; Jäger, 1838; Osiander, 1re ép. 1847; 2e ép. 1858; Monneron, *Analyse et paraphr. des deux ép.*, 1851; A. Maier, 1857; Néander, Comm. publié par Beyschlag, 1859; Holsten dans *Ev. des Paulus*, 1880; Henrici, 1re ép. 1880; 2e ép. 1887; Stanley, 5e éd., 1882; Beet, 1882; 3e éd., 1885.

Sur la 1re : A.-W. Krause, 1792 et 1818; Heydenreich, 1825; Edwards, 1885; mon Commentaire, 1886.

vaient à Éphèse, comme dans toutes les villes de l'empire, avaient recours à son nom et à celui de Jésus qu'il prêchait, pour accomplir leurs opérations. Ceux mêmes qui se livraient aux artifices occultes de la magie, soit Juifs, soit Grecs, reconnaissant la supériorité de la parole de Paul, brûlèrent publiquement les livres auxquels ils empruntaient leurs formules, tant la parole du Seigneur, dit Luc, croissait et se renforçait (v. 10-20). Ce temps fut, semble-t-il, le point culminant du déploiement de la puissance d'En-haut dans la personne de Paul.

Il y avait deux ans et trois mois que l'apôtre remplissait à Éphèse ce ministère, quand la pensée d'une tâche nouvelle surgit en son esprit. Il se proposa, après avoir visité les églises de Grèce et pris congé définitivement de celle de Jérusalem, de se transporter en Occident, à Rome en particulier (Act. XIX, 21). Il avait sans doute reçu des nouvelles de Macédoine et d'Achaïe qui lui faisaient envisager une visite en Grèce comme nécessaire; il avait aussi à cœur, avant de quitter pour toujours l'Orient, d'offrir à l'église de Jérusalem un dernier signe de la reconnaissance de toutes les églises fondées par lui en Asie-Mineure et en Grèce; enfin ce qu'il avait appris d'une œuvre d'évangélisation commencée à Rome lui faisait désirer d'aller y concourir personnellement et d'achever son ministère en Occident, où se trouvaient encore tant de contrées païennes auxquelles l'Évangile n'avait pas encore été annoncé. Par toutes ces raisons, Paul comprit que la fin de son séjour à Éphèse approchait; et pour préparer sa visite en Grèce et la collecte générale qu'il désirait faire pour Jérusalem, il envoya en Macédoine deux de ses aides, Timothée et Eraste, en chargeant le premier, si le temps le lui permettait, de se rendre aussi en Achaïe (Act. XIX, 22; comp. avec 1 Cor. IV, 17; XVI, 10). Après cela, lui-même

demeura encore un certain temps à Éphèse (v. 22), de sorte que, si nous ajoutons le temps, évidemment assez long, dont il est parlé dans ce verset (ἐπέσχεν χρόνον) aux deux ans et trois mois qui avaient précédé ce moment, nous arrivons à une durée de trois années environ pour le ministère de Paul à Éphèse. Ce résultat du récit des Actes s'accorde avec la déclaration de l'apôtre dans son discours d'adieu aux Anciens de cette église, Act. XX, 31 : « Vous rappelant que, pendant ces trois ans, je n'ai cessé jour et nuit de reprendre chacun de vous avec larmes. » Nous verrons que ce fut vers la fin de ce séjour que fut écrite la première aux Corinthiens.

II

Fondation de l'église de Corinthe.

Cette fondation importante, racontée Act. XVIII, avait eu lieu dans le cours du second voyage de mission de Paul, vers le printemps de l'an 52. L'apôtre arrivait à Corinthe seul et peut-être découragé de son insuccès relatif à Athènes. Corinthe était devenue la capitale de la province d'Achaïe, c'est-à-dire de toute la partie méridionale de la Grèce. Elle avait été rebâtie par Jules César en l'an 44 avant Jésus-Christ, environ un siècle après sa destruction par Mummius. Elle s'était rapidement relevée et comptait maintenant de six à sept cent mille habitants, comprenant, outre la population grecque qui y était rentrée, une forte colonie de citoyens, spécialemement d'affranchis, romains, et une assez nombreuse communauté juive. On comptait dans cette population deux cent mille hommes libres et quatre à cinq cent mille esclaves. Cet immense et prompt accroissement, qui fait penser à celui de certaines villes modernes

des États-Unis d'Amérique, était dû surtout à la situation privilégiée de cette ville sur l'isthme qui séparait les deux mers Égée et Ionienne, joignant le Péloponèse au continent. Par le port de Cenchrées, à l'est, elle communiquait avec l'Asie; par celui de Léchæum, à l'ouest, avec l'Italie et l'Occident, ce qui occasionnait un immense transit. Elle était devenue en même temps l'un des sièges principaux de la culture grecque; les salles de rhéteurs, les écoles de philosophie y abondaient; l'industrie et les beaux-arts y fleurissaient. Mais la corruption des mœurs avait marché de pair avec cette prospérité temporelle. Au sommet de l'Acropole resplendissait le temple de Vénus, où étaient offerts à la population et aux étrangers tous les moyens de débauche. La population de la nouvelle Corinthe surpassait en corruption celle des autres villes de la Grèce, tellement que l'expression de *vivre à la corinthienne* (κορινθιάζειν) était le terme par lequel on désignait le genre de vie le plus dissolu, et que celles de *banquet corinthien* et de *buveur corinthien* étaient proverbiales.

Quand l'apôtre fit son entrée à Corinthe, il était un homme de quarante à cinquante ans. Il arrivait là en simple ouvrier. Pour l'œuvre qu'il entreprenait, celle d'apporter un sel régénérateur au milieu de cette masse de corruption, il ne pouvait compter que sur deux ressources : le sentiment de dégoût que devait faire éprouver à cette société plongée dans le vice l'état de misère dans lequel elle croupissait et, d'autre part, la puissance inhérente à la parole de la croix, dont il avait fait lui-même la vivante expérience. Le point d'appui qu'il trouvait dans les prophéties et dans la révélation de l'Ancien Testament, lorsqu'il s'adressait aux Juifs, lui manquait dans ce milieu essentiellement païen, et quant à l'éloquence de la parole et aux artifices ingénieux de la sagesse, qui faisaient la force des rhéteurs

et des philosophes grecs, ces moyens-là n'étaient pas à son usage; ils lui paraissaient incompatibles avec la nature même de la cause dont il désirait le triomphe. On comprend le sentiment avec lequel il commençait cette tâche et qu'il a décrit lui-même 1 Cor. II, 1-5.

Avant tout, il devait pourvoir à son entretien. Il chercha parmi ses compatriotes un maître d'état exerçant son propre métier, et il le trouva, grâce à une mesure récente de l'empereur Claude, qui venait de bannir les Juifs de Rome. Un fabricant de tentes, nommé Aquilas, israélite originaire du Pont en Asie-Mineure, avait dû, pour cette raison, abandonner son établissement à Rome et venait d'arriver à Corinthe. Paul s'engagea chez lui; il l'amena à la connaissance de Christ, ainsi que sa femme Priscille, et cette relation fut d'une très grande importance pour toute la suite de son ministère.

Hilgenfeld a prétendu qu'Aquilas et sa femme étaient déjà chrétiens avant d'arriver à Corinthe. Cette opinion, destinée à favoriser la thèse de l'existence d'une église primitivement judéo-chrétienne à Rome, n'est point conforme au texte des Actes; car Luc désigne Aquilas comme *un certain Juif* (XVIII, 2), et non comme un disciple, ainsi qu'il l'eût fait certainement s'il eût déjà été chrétien.

Luc raconte ensuite les premières prédications de l'apôtre, aux jours de sabbat, dans la synagogue, prédications par lesquelles il gagna un certain nombre de Juifs et de Grecs. Par ces derniers, il faut évidemment entendre les prosélytes païens qui fréquentaient le culte synagogal. Mais il semble que ce commencement de mission n'eut encore rien de bien puissant ni de bien agressif, et ce ne fut qu'à l'arrivée de Silas et de Timothée, que Paul, fortifié en son esprit, se mit à témoigner avec une pleine énergie de la messianité de Jésus (Act. XVIII, 5). Alors aussi

éclata une opposition tellement violente que Paul se vit forcé par les blasphèmes des adversaires d'abandonner la synagogue. Il se retira avec les croyants dans la maison d'un certain Titius Justus, prosélyte grec, dont la maison était contiguë à la synagogue. Il m'est impossible de comprendre ce qu'*Heinrici* et *Weizsœcker* peuvent trouver de contradictoire entre ce récit des Actes et le témoignage de Paul lui-même dans sa lettre. D'après l'apôtre, disent-ils, l'église était essentiellement composée de païens. Mais cela empêche-t-il que Paul n'ait commencé, comme partout, par prêcher dans la synagogue, quoique sans obtenir beaucoup plus de succès auprès des Juifs de Corinthe qu'auprès de ceux de Thessalonique ou de ceux d'Athènes (Act. XVII, 17)? — Le cercle de personnes dans lequel nous introduit la 1re aux Corinthiens (Crispus, Gaïus, Stéphanas, Achaïque, Fortunatus, I, 14. 16 et XVI, 17) est, dit-on, tout différent de celui que nous font connaître les Actes (Justus, Crispus, Sosthènes, XVIII, 7. 8. 17). Mais de ces trois personnages nommés dans les Actes, deux se retrouvent dans l'épître, Crispus et Sosthènes. N'est-ce pas assez quand il s'agit de mentions purement accidentelles, comme celles qui se rencontrent dans une lettre? On voit clairement, par la première épître écrite à cette église, qu'il y avait dans son sein, au milieu de la multitude de païens amenés à l'Évangile, un noyau de croyants d'origine juive (I, 12. 24; III, 22; VII, 18; IX, 20. 22; X, 1; XII, 13). La seconde épître ne s'explique que dans cette supposition; et cela suffit pleinement pour justifier le récit de Luc. On remarquera aussi l'accord profond entre la manière dont Paul décrit le sentiment d'abattement et de timidité qui caractérisa les premiers temps de son séjour à Corinthe (II, 1-5) et ce que fait comprendre le récit de Luc d'une sorte de faiblesse dont fut marqué le commencement de son travail

dans cette ville, jusqu'au moment où il fut fortifié par la présence de ses deux compagnons d'œuvre. Un petit détail montre encore l'harmonie du récit des Actes avec la lettre de Paul. Luc parle du chef de la synagogue, Crispus, qui donna l'exemple de la foi au Christ, avec toute sa maison. Or, parmi les Corinthiens en petit nombre, qui avaient été baptisés de sa propre main, Paul nomme en premier lieu un Crispus; et cette circonstance s'explique par le fait qu'avant l'arrivée de ses deux collaborateurs, Paul avait accompli la fonction de baptiser qui n'était pas proprement la sienne (1 Cor. I, 17) et qu'il leur abandonna plus tard.

Si l'on tient compte de la différence entre histoire et biographie, il est impossible de se représenter une harmonie plus complète que celle qui existe entre le récit de Luc et les déclarations accidentelles de l'apôtre dans sa lettre[1].

Ce qui montre combien l'apôtre avait besoin d'encouragement à ce moment, c'est la vision qui, d'après le récit des Actes, lui fut alors accordée et dans laquelle le Seigneur lui dit : « Ne crains point, parle, » et lui promit la formation d'un grand peuple dans cette ville.

Au bout des dix-huit mois de travail qui suivirent, eut lieu la comparution de Paul devant le proconsul Gallion, provoquée par l'hostilité des Juifs. La conduite de ce gouverneur en cette occasion est parfaitement conforme à la haute impartialité de la justice romaine et au caractère bien connu de cet homme excellent, frère du philosophe Sénèque. Quant à la conduite de la multitude (lors même qu'il faut, sans doute, retrancher du texte le mot : *les*

[1] Je ne saurais concevoir un jugement plus faux et plus injuste que cette assertion de *Weizsœcker (Ap. Zeitalter,* p. 269) : « Le tableau général tracé par les Actes est de tout point l'opposé de celui qui ressort de la 1re aux Corinthiens. »

Grecs, c'est bien des païens qu'il s'agit [1]), elle s'explique facilement par la tenue ferme de Gallion, tenue qui avait encouragé l'irritation du peuple contre les Juifs, toujours assez mal vus de la population païenne (v. 12-17).

Après cet épisode, le séjour de Paul à Corinthe se prolongea quelque temps encore jusqu'au moment où, s'embarquant à Cenchrées avec Aquilas et Priscille, il partit pour Éphèse. Tout le séjour à Corinthe doit avoir duré deux ans (v. 18 et 19); nous pensons : du printemps de l'an 52 au printemps de l'an 54.

III

Contenu de l'épître.

Nous trouvons dans cette épître le cadre habituel des lettres de Paul parfaitement marqué : I. l'adresse et la mention de ses actions de grâces pour l'église (I, 1-9); II. l'exposition des divers sujets que l'état de l'église l'appelait à traiter (I, 10-XV, 58); III. la conclusion, renfermant les communications particulières (ch. XVI).

L'ADRESSE ET L'ACTION DE GRACES (I, 1-9).

L'adresse (v. 1-3) se distingue par certains traits particuliers de celles des lettres précédentes. Dans les épîtres aux Thessaloniciens, l'église joue le principal rôle; il suffit de signaler le fait de son existence : une église de Dieu en plein monde païen ! Quel spectacle nouveau ! Dans les Galates, où l'œuvre de Paul était en péril et son apostolat tenu pour suspect, le caractère divin de sa vocation est énergiquement revendiqué dès les premiers mots. A

[1] Quelques-uns lisent plus faussement encore : *les Juifs.*

Corinthe, où l'œuvre divine est compromise par les divisions et par les vices de ceux-là mêmes qui en ont été les objets, Paul fait ressortir avec force la sainteté, qui est le caractère normal de tous les vrais chrétiens, et le lien que l'adoration commune de Jésus, comme Seigneur universel, établit entre tous les membres du corps, malgré leur dispersion locale. Tout en mettant cette lettre sous la garantie de son apostolat voulu de Dieu, Paul s'adjoint, comme auteur responsable de cet écrit, un simple frère, Sosthènes. Il me paraît bien probable que ce Sosthènes doit être le même personnage que le chef de la synagogue de Corinthe, qui portait aussi ce nom et qui fut maltraité par les Grecs devant le tribunal de Gallion. Cette identité explique la place importante que Paul accorde à ce frère à côté de lui dans l'adresse. Converti à l'Évangile après cette scène et devenu un membre considéré de l'église, comme il l'avait été de la synagogue, il pouvait mieux que personne appuyer en ce moment les instructions et les avertissements de l'apôtre et leur ôter toute apparence personnelle. Ce fait avait sans doute une valeur particulière au point de vue des divisions intestines dont devait s'occuper l'apôtre; comp. Gal. I, 2. En l'absence de Timothée (XVI, 10), il est possible que Sosthènes servît en même temps à Paul de secrétaire, quoique cela ne soit point dit et que la qualité en laquelle Paul joint ici son nom au sien soit bien supérieure à celle que lui conférerait cette fonction. Ce que Paul va dire à ses lecteurs comme représentant de l'apostolat, Sosthènes l'appuie, comme simple fidèle, auprès des Corinthiens, ses compatriotes.

En passant à la personne des lecteurs, Paul les désigne dès l'abord comme *sanctifiés en Christ*. C'est le caractère obligatoire du croyant en opposition à sa conduite précédente, celui en raison duquel Paul peut leur adresser

cet écrit. Puis il relève une seconde fois ce caractère de la sainteté, non plus comme fait, mais comme but de l'appel divin adressé aux membres de l'Église chrétienne tout entière (κλητοῖς ἁγίοις σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις...), qui est répandue en tout lieu et dont tous les membres ont pour trait commun l'invocation de Jésus-Christ, comme leur Seigneur.

On comprend l'intention d'une telle adresse. Les lecteurs ne doivent pas retomber dans les vices dont l'appel divin les a tirés, ni déchirer par des divisions ce corps qui est un en Christ, l'unique Seigneur de tous.

Toute l'épître est comme résumée d'avance dans ces deux idées relevées avec tant de force dans l'adresse : sainteté des membres, unité du corps.

L'action de grâces (v. 4-9) n'est pas moins caractéristique. Elle manquait totalement, nous l'avons vu, dans les Galates; dans les Thessaloniciens, elle portait sur les vertus excellentes par lesquelles se manifestait chez eux la vie nouvelle, la foi, la charité, l'espérance. Dans notre épître, Paul ne rend pas grâces pour la présence des *fruits* de l'Esprit, mais seulement pour la richesse des *dons* que l'Esprit communique à l'église, dons de parole et de connaissance. C'est sous cette forme spéciale, remarque Paul expressément, que Dieu a scellé parmi eux le témoignage qu'il a rendu à Christ, et qu'ils ont accueilli avec foi. La manière dont Paul s'exprime à ce sujet ne laisse pas que de suggérer l'idée d'un déficit fâcheux au fond de cet état spirituel si brillant. Paul fait même entendre à ses lecteurs que, s'ils étaient peut-être disposés à s'enorgueillir de cette richesse, ils ne doivent pas oublier qu'elle n'a qu'une valeur passagère et qu'elle n'est que le gage des biens infiniment supérieurs qu'apportera l'apparition du Seigneur. Puissent-ils seulement, ajoute-t-il comme par

une sorte d'avertissement, être maintenus irréprochables dans la communion du Seigneur Jésus-Christ jusqu'à ce jour solennel! On pressent déjà, en lisant avec attention cette action de grâces, tous les graves desiderata qu'elle suppose et que va faire ressortir l'épître.

LE CORPS DE LA LETTRE (I, 10-XV, fin).

L'apôtre a un grand nombre de sujets à traiter, et non pas un seul, comme dans les Galates. On peut en compter dix de natures très diverses. Et la question est de savoir comment il trouvera moyen de les grouper, afin de les traiter dans un certain ordre. Car il a l'esprit trop logique pour les laisser venir au hasard, selon qu'ils se présenteront à son esprit. Il commence avec beaucoup de sagesse par celui qui lui permettra de rétablir dans la conscience de l'église entière sa position apostolique, malheureusement ébranlée dans l'esprit de plusieurs. Cela fait, il pourra traiter avec espérance de succès les autres matières.

1er sujet : Les divisions dans l'église (I, 10-IV, 21).

Sous forme d'exhortation à l'union, Paul constate le fâcheux état de division qui règne à Corinthe. Il en a été instruit, non par les députés de Corinthe qui sont en ce moment auprès de lui (XVI, 17. 18) et auxquels il ne voudrait pas qu'on attribuât le rôle d'accusateurs de l'église, mais par les membres de la maison d'une dame nommée Chloé. Était-ce une dame corinthienne actuellement en séjour à Éphèse, ou une dame éphésienne qui avait passé un certain temps à Corinthe? Nous l'ignorons. — Voici ce dont il a été informé : On ne tient pas à Corinthe un même langage. Chacun a sa formule; l'un dit appartenir à Paul,

l'autre à Apollos, l'autre à Céphas, l'autre à Christ; comme si Christ pouvait être partagé! Comme si Paul ou quelqu'autre avait été associé à la mort de la croix! Comme si un seul membre de l'église de Corinthe avait été baptisé en un autre nom que celui de Jésus! Paul se réjouit de ce que les choses se soient passées de telle sorte qu'il n'ait été dans le cas de baptiser que deux à trois personnes, afin qu'on ne croie pas qu'il ait jamais baptisé en son propre nom (v. 10-16).

Comment s'était formée et en quoi consistait cette division? Elle n'allait pas encore jusqu'à une rupture totale; car il est parlé plusieurs fois des réunions de l'église entière (XI, 18 et XIV, 23); mais elle avait altéré l'union des cœurs et créé dans l'église une pluralité de partis disposés à se dénigrer mutuellement. Il n'est pas difficile de comprendre les trois premiers mots d'ordre. Si Paul met son propre parti en tête, il ne faut pas en conclure que la division eût commencé de ce côté-là; mais c'est pour bien faire sentir qu'il n'approuve pas plus ce parti que les autres. Le mal avait commencé probablement par les partisans d'Apollos. Ce docteur nous est décrit (Act. XVIII, 24 et suiv.) comme un Juif d'Alexandrie, orateur éloquent et fort instruit dans les Écritures. Après avoir été amené à la foi chrétienne par Priscille et Aquilas, il avait été envoyé par eux d'Éphèse à Corinthe, sans doute afin d'y remplacer Paul qui venait d'en partir avec eux. Il avait exercé une heureuse influence sur les croyants et avait agi puissamment sur la population juive. On peut ainsi aisément se représenter ce qui était arrivé. Plusieurs s'étaient engoués du nouveau venu, avaient fait des comparaisons, exalté son enseignement ingénieux et brillant aux dépens de celui, plus sobre et plus simple dans la forme, de l'apôtre Paul. Ainsi s'était formé autour d'Apol-

los, et sans qu'il y eût là de sa faute, un groupe d'admirateurs qui se réclamaient de lui comme de leur père spirituel. Il était inévitable qu'en face de cette préférence fortement accentuée, une autre partie de l'église revendiquât avec zèle les mérites de Paul, rappelât son travail de fondateur et déclarât qu'elle lui restait attachée, malgré tout, comme au vrai représentant de l'Évangile. Entre ces deux partis de Paul et d'Apollos, il ne pouvait pas y avoir de différence de fond; car Apollos avait été instruit dans l'Évangile par Priscille et Aquilas, les amis intimes de Paul; et Paul lui-même rend témoignage de sa parfaite unité d'esprit avec Apollos quand il le compare au jardinier qui a arrosé ce que lui, Paul, avait planté, et qu'il ajoute : « Celui qui a fait croître, c'est Dieu, et quant au planteur et à l'arroseur, ils ne sont qu'un » (III, 6-8). Apollos paraît avoir été lui-même fort mécontent du rôle de rival qu'on lui faisait jouer vis-à-vis de Paul (voir XVI, 12. 13). Pour toutes ces raisons, il nous est impossible d'accorder la moindre vraisemblance à l'opinion d'*Heinrici* qui attribue à Apollos des vues tout à fait étranges, empruntées par lui aux mystères grecs, sur le baptême, ou à celle de M. *Farrar,* qui fait du parti d'Apollos le précurseur du marcionisme et du gnosticisme antinomien du second siècle. Ce sont là des imaginations indiscutables, précisément parce qu'elles ne reposent sur aucun fondement réel dans les textes[1]. La différence entre les deux partis devait être celle-ci : *ceux de Paul* étaient les hommes les plus sérieux, qu'un travail de conscience, le besoin de pardon, la soif de sainteté avaient amenés à embrasser la croix que leur présentait Paul, tandis que

[1] Voir t. II, p. 52 à 53 tous les griefs dont Farrar charge le parti d'Apollos (l'émancipation des femmes, la licence morale, le mépris des faibles, le mauvais emploi des dons dans les assemblées).

ceux d'Apollos étaient plutôt des hommes dont l'intelligence avait été charmée par le *bien dire* de ce docteur et l'imagination captivée par ses ingénieuses explications et les brillantes allégories qu'il savait tirer de l'Ancien Testament.

Le parti de *Pierre* se distinguait plus profondément des deux précédents que ceux-ci l'un de l'autre. Il était sans doute composé de judéo-chrétiens et de prosélytes qui se rattachaient aux décisions du concile de Jérusalem, qui reconnaissaient l'apostolat et l'enseignement de Paul, mais qui persévéraient eux-mêmes dans les observances légales, pour autant qu'elles étaient compatibles avec la vie commune entre chrétiens. Enfin, il faut sans doute ajouter ici un dernier trait : l'attachement que pouvait inspirer à plusieurs pour cet apôtre le souvenir de ses relations personnelles avec le Seigneur, et le charme des récits d'un homme qui, quand il racontait les scènes de l'évangile, pouvait dire : « J'ai vu..., *il* m'a dit. » Ces vives impressions pouvaient surtout se rencontrer chez les Juifs croyants qui avaient vu et entendu Pierre dans les fêtes à Jérusalem. Ici se pose, du reste, une question que la plupart envisagent comme négativement résolue, mais qui me paraît discutable. Il s'agit de savoir si Pierre n'était point venu lui-même à Corinthe. Paul parle des voyages missionnaires de Pierre et de ceux des autres apôtres et des frères de Jésus (IX, 5). Le passage de Denys de Corinthe (au second siècle), dont on s'est tant moqué, d'après lequel Pierre aurait passé à Corinthe en allant fonder avec Paul l'église de Rome (Eus. *Hist. eccl.* II, 25), peut renfermer le souvenir d'un fait véritable. La mention de la fondation de l'église de Rome par le travail commun des deux apôtres n'est point si absurde qu'on le prétend; car au point de vue de la fin du second siècle, le temps apos-

tolique tout entier apparaissait comme l'époque des fondations. On doit avouer qu'à la suite des deux formules : « je suis de Paul, » et : « je suis d'Apollos, » qui impliquent une relation de dépendance personnelle, la troisième s'explique plus facilement si elle repose sur une relation du même genre. Mais il n'est pas possible de rien établir de certain à ce sujet[1].

Reste la question la plus difficile : Qui étaient ceux qui disaient : « Et moi je suis *de Christ* »? Il existe sur ce point une foule d'opinions.

On a essayé de donner à ces mots un sens très innocent. Selon les uns *(Mayerhoff, Ebrard)*, ce serait la formule de Paul qu'il opposerait, comme la sienne propre, à celle des trois partis précédents; ou bien, selon les Pères grecs, *Calvin*, *Eichhorn*, *Bleek*, etc., ce serait en général la vraie formule que tout chrétien doit adopter. Mais, dans les deux cas, elle aurait dû être opposée aux autres par une particule fortement adversative. Placée, comme elle l'est, parallèleement aux trois précédentes, elle tombe avec elles sous le coup du même reproche : « Chacun de vous dit. » Et en réalité, c'est celle que condamne le plus directement la question sévère qui suit : « Christ est-il divisé? » Ces raisons nous empêchent également d'accepter l'opinion de *Räbiger*[2], qui voit dans cette formule celle que les trois partis précédents s'appropriaient, chacun pour son compte, en déniant aux autres le droit de s'en servir.

Une explication plus naturelle est celle d'après laquelle le quatrième parti, irrité par les préférences exclusives des trois autres pour tel ou tel serviteur de Christ, se se-

[1] Voir Weiss, *Einl.*, § 19, 4, note.

[2] *Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Br. an die Kor. Gem.* 1847; 2e éd. 1886.

rait jeté dans l'exagération opposée et aurait déclaré, en prenant ce titre, qu'il s'inquiétait peu des serviteurs et ne voulait s'attacher qu'au Seigneur seul. Telle est l'explication que l'on trouve avec différentes nuances chez *Rückert*, *Hofmann*, *Meyer*, *Heinrici* et *Renan (Saint Paul*, p. 378). Elle est très simple, mais elle ne peut se soutenir qu'à la condition d'expliquer par quel lien particulier ceux qui se disaient « être de Christ » pensaient être en relation assez spéciale avec lui pour se déclarer siens à l'exclusion de tous les autres et même d'une manière tout à fait indépendante des apôtres Paul et Pierre! Cette explication nous conduirait donc nécessairement à l'une ou l'autre des suppositions suivantes.

Schenkel[1], auquel se sont joints *de Wette*, *Grimm* et d'autres, a pensé que ces gens prenaient cette position indépendante des apôtres en vertu des relations directes qu'ils prétendaient avoir avec le Christ glorifié par le moyen des visions et des révélations personnelles qu'ils recevaient de lui. Ce parti serait ainsi le précurseur des faux docteurs que nous rencontrerons plus tard dans l'église de Colosses; leurs chefs auraient été, comme ceux-ci, des Juifs d'Asie-Mineure. — Schenkel s'appuie sur les révélations que s'attribue Paul dans la 2e aux Corinthiens, comme s'il avait voulu dire : Si vous avez des visions, j'en ai aussi. Mais ce n'est nullement là le sens dans lequel Paul cite le ravissement dont il a été l'objet, 2 Cor. XII. Si telle eût été sa pensée, il l'eût exprimée sous la forme où nous trouvons une pensée semblable développée dans le passage XI, 21-23. — Ces gens étaient venus à Corinthe avec des lettres de recommandation (2 Cor. III, 1); d'où provenaient-elles? Plus probablement de Palestine que

[1] *De Ecclesiâ Cor. primævâ factionibus turbatâ*, 1838.

d'Asie-Mineure. — Deux interprètes, *Dähne*[1] et *Goldhorn*[2], ont modifié cette manière de voir en substituant aux visions et extases dont parlait Schenkel un alliage de philosophèmes alexandrins par lesquels ces docteurs cherchaient à donner à l'enseignement apostolique le relief qui lui manquait ; *Ewald*[3] et *Farrar*[4] préfèrent expliquer le caractère particulier de ce parti par un mélange d'ascétisme essénien.

Toutes les explications de ce genre ont l'inconvénient d'être purement hypothétiques.

On peut en dire à peu près autant de l'explication de *Néander* (dans les premières éditions de son écrit sur le siècle apostolique), explication qu'ont adoptée *Olshausen* et *Guericke*. « Ceux de Christ » auraient été des païens cultivés qui se seraient joints à l'Église par admiration pour la morale sublime de l'Évangile, mais qui déploraient l'alliage judaïque par lequel les apôtres gâtaient la pure doctrine de Jésus dont ils avaient connaissance par quelque document authentique. C'était donc à Jésus qu'ils prétendaient revenir et de lui seul qu'ils voulaient dépendre. Il y avait, selon eux, dans ce Socrate à la seconde puissance de quoi régénérer le monde. — Mais n'est-il pas évident que de pareils païens auraient dit : Nous sommes de Jésus, et non : « Nous sommes de Christ » ? — Il y a un très grand rapport, au fond, entre cette manière de voir et l'explication d'*Osiander*[5], qui voit dans ce parti, non pas des Grecs cultivés de Corinthe, mais des judéo-chrétiens, aux yeux desquels Christ n'était autre chose

[1] *Die Christus-Partei in d. apost. Kirche.* 1841.

[2] Dans *Zeitschrift f. histor. Theol.* 1840

[3] *Sendschreiben d. Ap. Paulus.*

[4] T. II, p. 55. Il attribue à l'influence de ce parti les discussions relatives au mariage (1 Cor. VII).

[5] *Comm. über d. 1ste Sendschr. an d. Gem. in Kor.* 1874. S. 28-31.

qu'un admirable docteur qui, par son exemple et par ses paroles, avait constamment recommandé l'observation fidèle de la loi; ils prétendaient s'en tenir à lui seul, suivant la parole de Jésus lui-même : « Vous n'avez qu'un maître, le Christ. » Mais cette hypothèse d'une sorte de rationalisme juif est moins vraisemblable encore que celle d'un rationalisme corinthien.

Baur le premier a rattaché l'explication de l'expression : « ceux de Christ, » à des textes positifs, et lui a par ce rapprochement donné une base historique solide. Dans la 2e aux Corinthiens, nous lisons ces mots (X, 7) : « Vous regardez à l'extérieur? Si quelqu'un prétend être de Christ, qu'il tienne aussi compte de ceci : que, comme *il est de Christ,* nous sommes aussi *de lui.* » Il est difficile de méconnaître une relation entre cette parole et la formule : « Et moi je suis de Christ. » Or, cette parole de la seconde épître a évidemment en vue les adversaires judaïsants les plus ardents et les plus opiniâtres de l'apôtre (comp. XI, 22 et suiv.). « Sont-ils Hébreux? moi aussi. Sont-ils Israélites? moi aussi. Sont-ils postérité d'Abraham? moi aussi. » Nous sommes forcément conduits par là à reconnaître dans « ceux de Christ » une branche de ce parti ultra qui, à Jérusalem, avait prétendu, contre le sentiment des apôtres eux-mêmes, imposer le mosaïsme aux païens.

Mais remarquons d'abord que ce rapprochement imposait à Baur un problème difficile à résoudre, celui de la différence à établir, à son point de vue, entre « ceux de Pierre » et « ceux de Christ. » Comment, si Pierre était judaïsant au point où le prétend Baur, pouvait-il encore y avoir une différence marquée entre sa manière de voir et celle de ces ultra? Baur a résolu cette difficulté en disant que, comme les gens d'Apollos étaient foncièrement d'accord avec ceux de Paul, ainsi ceux de Pierre l'étaient

aussi avec ceux de Christ. Il n'y avait en réalité que deux partis, celui de Paul et d'Apollos, d'une part, et celui de Pierre et de Christ, de l'autre. Si l'on se servait de deux noms différents pour désigner ce dernier, c'était uniquement pour le caractériser d'abord au point de vue de son chef humain et ensuite en considération de son chef divin. — Cette réponse n'était évidemment qu'un expédient destiné à sauver le système de Baur relativement à l'opposition de principe entre Paul et les Douze (y compris Pierre).

Reuss, *Weiss*, *Klöpper*, tout en acceptant le rapprochement entre ce nom : « ceux de Christ, » et les expressions dont se sert Paul dans les passages que nous venons de citer de la seconde épître, reconnaissent sans hésitation la différence entre les deux partis de Pierre et de Christ. Les premiers représentent le judéo-christianisme mitigé, qui ne maintenait le mosaïsme que pour les chrétiens d'origine juive, tandis que « ceux de Christ » sont les représentants de la tendance qui voulait imposer le joug légal même aux païens. Farrar les appelle à tort : les partisans de Jacques, car Jacques ne prétendait point imposer la loi aux chrétiens d'origine païenne.

Storr, *Hug*, *Bertholdt* ont pensé qu'ils prenaient ce titre parce qu'ils prétendaient être les disciples et les délégués de Jacques, le frère du Christ. Mais on ne se désigne pas comme disciple d'un maître parce qu'on est le disciple de son frère. Ils devaient prétendre à une certaine relation avec Christ lui-même et s'attribuer la qualité de ses disciples immédiats; c'est l'opinion de *Thiersch*, *Beyschlag*, *Hilgenfeld*, *Holsten*, etc. D'après ces deux derniers, ils appartenaient même au nombre des *septante disciples*, ou aussi à celui des *frères de Jésus*, qui voyageaient comme évangélistes (1 Cor. IX, 5); et en opposition à Paul, qui n'avait point connu Jésus, ils se donnaient comme les dépo-

sitaires authentiques de la doctrine du Seigneur. — Parmi les savants très nombreux qui admettent ce point de vue, il faut distinguer ceux qui envisagent ces chefs du parti opposé à Paul comme plus ou moins d'accord avec les apôtres et délégués par eux (Hilgenfeld, Holsten) et ceux qui les envisagent comme agissant de leur propre chef (Klöpper, Beyschlag). Sous l'une comme sous l'autre de ces formes, cette explication est inadmissible. On comprend comment, en face de Paul, qui n'avait pas connu Jésus, d'anciens membres de l'église de Jérusalem, qui avaient vu et entendu le Seigneur, auraient pu se croire autorisés à se désigner comme « ceux de Christ. » Mais pouvaient-ils raisonnablement se désigner ainsi en opposition à « ceux de Pierre, » du chef des apôtres, du disciple par excellence de Jésus durant son ministère terrestre? Le contraste entre Pierre et Christ dans ces deux dénominations exclut cette explication non moins que celle de Baur qui identifie les partis. Il me paraît donc qu'avec tout cela nous ne sommes point encore arrivés à une solution satisfaisante.

Déjà *J. C. Schmidt* avait supposé que « ceux de Christ » se désignaient ainsi en tant que partisans du Christ juif, dans ce sens qu'en imposant la circoncision aux païens, ils faisaient d'eux les sujets du Roi-Messie. Il expliquait par là comment il se faisait qu'ils s'appelassent « ceux de Christ » plutôt que « ceux de Jésus; » ce dernier nom, en effet, eût mieux convenu dans plusieurs des explications précédentes. Nous devons, me paraît-il, faire un pas de plus sur cette voie qui était la bonne. Dans la seconde aux Corinthiens dont les quatre derniers chapitres ont trait, comme l'a bien vu *Baur*, au parti de « ceux de Christ, » se trouve un passage très important pour la question qui nous occupe. Paul écrit XI, 3. 4 : « Je crains que, comme le serpent séduisit Ève par sa ruse, ainsi vos pensées ne se corrompent

en se détournant de la simplicité envers le Christ. Car si le nouvel arrivant vous annonce un autre Jésus que nous ne vous avons pas prêché, ou que vous receviez un autre esprit que vous n'avez point reçu, ou un autre évangile que vous n'avez point embrassé, vous le supporteriez fort bien. » L'expression « *un autre évangile* » pourrait sans doute désigner simplement l'enseignement judaïsant, comme dans Gal. I, 6; mais le terme « *un autre esprit* » nous ouvre déjà un autre horizon, et surtout l'expression « *un autre Jésus* » nous transporte dans un domaine absolument différent. Ces deux termes réunis rappellent d'une manière frappante cette parole de la première lettre XII, 3 : « C'est pourquoi je vous fais savoir que personne parlant par l'Esprit de Dieu, ne dit : Jésus maudit! » Il existait donc une certaine conception de la personne historique de Jésus — non pas seulement de sa fonction de Christ — en vertu de laquelle on pouvait prononcer sur lui l'anathème. Comment comprendre dans une assemblée chrétienne une exclamation pareille? D'une seule manière, me paraît-il : au moyen d'une distinction que l'on essayait de faire entre la personne de Jésus et celle du Christ. Nous trouvons dans la primitive église une doctrine qui fait comprendre la voie sur laquelle un prétendu inspiré pouvait arriver à prononcer dans l'assemblée une pareille parole. C'est la doctrine de Cérinthe, qui distinguait entre le Christ, être divin descendu du ciel sur Jésus à son baptême, et Jésus, simple Juif, fils de Joseph, qui avait reçu, par la venue de ce Christ céleste, une puissance miraculeuse et une lumière supérieure, mais qui, après que cet être divin s'était retiré de lui, s'était trouvé abandonné seul aux tortures et à la malédiction de la croix. Nous savons que Cérinthe était un chrétien de couleur judaïsante; l'unique évangile dont il se servait était

un Matthieu mutilé ; il réclamait le maintien dans l'Église du régime mosaïque et identifiait le vrai Évangile avec le judaïsme. Épiphane rapporte — certainement sur le fondement de quelque ancien témoignage — que Cérinthe était l'un de ces faux apôtres qui étaient venus à Antioche et qui avaient voulu exiger la circoncision de Tite au concile de Jérusalem. Il croit que notre épître a été écrite contre lui. En est-il ainsi? Dans ce cas la formule : « Je suis de Christ, » prend une gravité beaucoup plus considérable. Le terme de *Christ* n'y est pas seulement employé par opposition aux noms de Paul, d'Apollos et de Céphas ; il fait contraste avec celui de Jésus lui-même. Et l'on comprend comment, à ce cri de malédiction jeté par des fanatiques à la face du misérable crucifié, en le distinguant du Christ d'en-haut, l'apôtre, indigné, peut répondre par 1 Cor. XVI, 23 : Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit maudit lui-même! L'on comprend aussi l'insistance avec laquelle il parle au ch. I de la folie de la croix, l'opposant à cette sagesse du siècle, folie devant Dieu, « qui renverse la maison de Dieu » (1 Cor. III, 16-20). *Kniewell* a donc bien caractérisé « ceux de Christ, » quand il les a appelés « des gnostiques avant le gnosticisme[1]. » Il y avait réellement là non seulement un autre Évangile, mais un autre *Jésus* et un autre *esprit*.

Après avoir donné, dans les v. 13-16, une réfutation *sommaire* de ces formules différentes qui portent également atteinte à la position de Jésus comme seul Sauveur et comme seul Seigneur, Paul remonte jusqu'à la racine du mal et montre qu'elle consiste dans une fausse manière d'envisager l'Évangile. On en fait une *sagesse*, au lieu d'un

[1] *Ecclesiæ Corinthiacæ vetustissimæ dissentiones,* 1842. Voir aussi W. F. Slater: *Faith and Life of the early Church,* 1892, p. 356-387.

salut; on voit dans la croix un système destiné à satisfaire l'intelligence, et non un fait divin propre à nous tirer de la ruine.

Cette pensée fondamentale, formulée dans les v. 17 et 18, est développée et appliquée jusqu'à II, 5. Nous verrons que ce premier morceau, où Paul exclut la sagesse, est complété ensuite par le morceau II, 6-III, 4, où il lui assigne sa véritable place.

I. — I, 17-II, 5 : L'Évangile un salut, non une sagesse.

1. V. 17-25. Paul passe au développement de cette idée en opposant à la fonction de baptiser, qu'il n'a remplie que temporairement, celle qui est proprement la sienne, la fonction d'évangéliser, c'est-à-dire d'annoncer une nouvelle. Or, une nouvelle a son prix dans le fait heureux annoncé, et non dans les ornements de pensée ou de parole avec lesquels on l'annonce. Il en est surtout ainsi du grand fait qui forme le contenu de l'Évangile et qui renferme pour l'homme le secret de sa vie ou de sa mort. La nouvelle d'un tel fait ne saurait être affaire de sagesse pour personne, ni pour ceux qui se condamnent à périr en le repoussant et le taxant de folie, ni pour ceux qui y trouvent la puissance de Dieu pour les sauver; car pour ceux-ci il est autre chose et mieux qu'une sagesse. Ésaïe avait déjà annoncé que la sagesse serait mise de côté dans l'accomplissement du salut divin. Et certes, elle a mérité ce rejet par le mauvais usage que l'homme en a fait. La saine raison, en effet, la sagesse naturelle aurait dû discerner Dieu dans les merveilles de sagesse que lui offre le spectacle de la nature. Elle s'y est refusée et s'est livrée à toutes les folies du paganisme. Eh bien! puisque la sagesse humaine a refusé de remplir sa tâche préparatoire, qui était de conduire l'homme à la connaissance et à l'adoration du

Créateur (Rom. I, 19-23), Dieu a trouvé bon de lui refuser toute part dans son œuvre définitive[1]. Il a écarté la sagesse par la nature même du *moyen de salut* qu'il a employé et par lequel il fait appel uniquement à l'organe de la foi, sans tenir compte des postulats de la raison. L'Évangile se trouve en présence et des exigences des Juifs qui voudraient contempler le divin sous la forme des prodiges extérieurs, et de celles des Grecs qui cherchent surtout un système bien lié, rendant un compte satisfaisant de l'univers. Et voici que Dieu leur offre le salut en la personne d'un crucifié qui leur apporte en apparence aux uns et aux autres le contraire de ce qu'ils réclament, mais qui néanmoins, pour les croyants d'entre les uns et les autres, renferme précisément la satisfaction de ce qu'il y a de fondé dans ces deux sortes de postulats : une divine force pour les uns et une divine sagesse pour les autres!

2. V. 26-31. Cette exclusion que Dieu a prononcée contre la sagesse dans l'œuvre du salut divin est confirmée par le *mode de composition* de l'église de Corinthe. Il suffit d'ouvrir les yeux : ceux que Dieu a élevés en Christ par la foi à la position de sages, de justes, de saints, de puissants selon Dieu, en un mot de futurs glorifiés, c'est parmi les classes ignorantes et pauvres de la grande ville qu'ils ont presque tous été recrutés.

3. II, 1-5. Et enfin, *l'instrument* de cette œuvre de salut au milieu d'eux, qu'a-t-il été? Puissant par son éloquence et sa sagesse? Non, sa tenue est restée conforme à la nature humble de son message. Rien que faiblesse et tremblement chez le prédicateur! Mais force de Dieu, « éblouissement de vérité[2] » dans son message! Voilà com-

[1] Voir dans mon Commentaire l'explication du v. 21.

[2] Expression de M. Faguet très propre à reproduire l'énergie de celle de l'apôtre : « *une démonstration d'esprit et de puissance.* »

ment s'est accomplie chez eux l'œuvre de leur salut.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que parce que Dieu a si décidément rejeté, dans l'accomplissement et dans la prédication du salut, le concours de la sagesse humaine, l'Évangile soit pour cela antipathique à la vraie sagesse. La sagesse, dans la pensée de l'apôtre, est un trop grand bien pour rester en dehors de l'Évangile. Ici commence le second morceau, qui forme le complément du premier : si l'Évangile n'est pas une sagesse, il n'en renferme pas moins la plus haute sagesse, II, 6-III, 4.

II. — II, 6-III, 4 : La vraie sagesse contenue dans l'Évangile.

1. V. 6-9. Cette sagesse est l'intelligence du plan divin arrêté avant les siècles et qui a pour but d'élever l'homme à la gloire que Dieu lui a destinée. Ce plan, aucune intelligence humaine n'aurait pu le concevoir; il a été méconnu par les hommes qui sont à la tête de la pensée du siècle et qui ont crucifié celui par qui Dieu voulait le réaliser.

2. V. 10-13. Si nous connaissons et publions cette sagesse, c'est que Dieu nous l'a révélée par son Esprit qui sonde les plus profonds desseins de Dieu, comme notre esprit sonde les plus intimes profondeurs de notre propre cœur. Et ce même Esprit, après nous avoir révélé la sagesse, nous donne pour l'exposer aux autres des paroles inspirées d'En-haut et appropriées au contenu d'une telle révélation.

3. V. 14-16. Seulement nous nous gardons d'annoncer une sagesse si élevée aux hommes chez qui le sens spirituel n'est pas encore formé; car l'homme qui n'a que l'intelligence naturelle ne possède point les prémisses nécessaires pour saisir le plan divin; il ne pourrait que le fouler

aux pieds avec dédain, ainsi que les vues nouvelles qui en découlent sur l'ensemble des choses[1].

4. III, 1-4. C'est là la raison pour laquelle Paul n'a pas pu non plus exposer à Corinthe le contenu de cette vraie sagesse. Paul fait ici *l'application* à son ministère de la vérité qu'il vient d'exposer. On voit qu'on lui avait reproché la sobriété, la simplicité élémentaire de son enseignement. Il a agi en cela avec réflexion et sagesse : ce n'était pas encore le moment de chercher à gagner et à charmer leur intelligence. Il fallait avant tout convertir leur cœur et les laisser s'enraciner dans la vie nouvelle. Après cela seulement on peut initier utilement un homme aux horizons nouveaux qu'ouvre l'Évangile et donner en pâture à son esprit une philosophie chrétienne. Paul, sans faire le moins du monde la critique de l'enseignement d'Apollos, pensait peut-être ici aux comparaisons qui avaient été faites par plusieurs entre son enseignement tout simple de la croix de Christ et celui de ce docteur. Ce court passage d'application, III, 1-4, correspond exactement à celui qui terminait le premier morceau, II, 1-5; comp. le κἀγώ et le καὶ ἐγώ, II, 1 et III, 1.

Jusqu'ici Paul a exposé la vraie nature de l'Évangile et montré que si, d'une part, il exclut la sagesse, de l'autre, il renferme la suprême sagesse. De là il déduit maintenant le vrai caractère du *ministère* qui a mission de prêcher cet Évangile. C'est le sujet du troisième morceau, III, 5-IV, 5.

III. — III, 5-IV, 5 : La nature du ministère chrétien.

1. III, 5-25. On semblait croire à Corinthe que les prédicateurs chrétiens étaient des chefs d'école, semblables

[1] Ainsi se trouvent développées les trois idées renfermées dans la première propos. du v. 6, qui était le thème de ce qui allait suivre (II, 6-16) : *une sagesse; nous annonçons; parmi les parfaits.*

aux rhéteurs et aux philosophes grecs qui débitaient chacun, avec toute l'éloquence dont ils étaient capables, leur propre système, afin de se créer un cercle d'adeptes. Mais tout cela tombe en face de la vraie conception de l'Évangile. Comme il s'agit d'un salut et non d'un système, que peuvent être les prédicateurs, par exemple Apollos et lui, dans de telles conditions? Ils ne sont plus que des instruments *par le moyen de qui* l'on croit, mais nullement des êtres *en qui* l'on croit. Car l'objet de la foi ne peut plus être que l'auteur même du salut. En conséquence, il est absurde de les opposer l'un à l'autre comme des chefs d'école. Leurs dons, leur fonction, l'œuvre accomplie par eux peuvent différer; mais le but de leur travail est un, et ce n'est pas à l'homme, mais à Dieu seul qu'il appartient d'en taxer la valeur. Car c'est du bien de Dieu qu'il s'agit, de son champ à cultiver, de sa demeure à construire (5-9).

2. V. 10-20. De là résulte la grave *responsabilité* de ceux qui remplissent la tâche de prédicateur; c'est ce que montre maintenant l'apôtre. Le morceau suivant est destiné à faire réfléchir les hommes qui dirigeaient en ce moment l'église de Corinthe. La fonction assignée à Paul a été celle de poser à Corinthe le fondement de l'édifice, et il croit l'avoir remplie conformément à la volonté de Dieu. Après cela a commencé la tâche de ceux qui sont appelés à édifier la maison sur le fondement posé et bien posé. Cette tâche est plus délicate et plus difficile que celle de fonder. Celle-ci, en effet, consiste à poser dans les cœurs le fondement posé une fois pour toutes par Dieu lui-même, tandis que l'édification de la demeure divine exige un choix, plein de tact et de circonspection, des matériaux à faire entrer dans un tel édifice. Il est plus difficile de diriger le développement de la vie spirituelle que de la faire naître.

On peut travailler de manière à toucher, charmer, intéresser les croyants, et avec tout cela ne pas alimenter sainement leur vie intérieure et ne pas resserrer réellement leur communion avec Christ. Un jour viendra où l'œuvre accomplie par chacun d'eux dans tous les cœurs qui les auront écoutés, sera soumise à l'épreuve du feu, au jugement de l'Esprit divin. Quelle joie pour celui qui verra ce qu'il a édifié tenir bon, son travail accepté et payé. Mais quelle désolation pour celui qui verra le fruit de son travail s'en aller en fumée ! Périra-t-il lui-même avec son œuvre ? Non, puisqu'il a travaillé sur le fondement; mais pour son cœur quelle torture (v. 10-15)!

Bien pire encore sera le sort de ceux qui non seulement ont mal édifié, mais qui auront porté atteinte à ce qui était déjà construit! Ruiner la maison de Dieu, c'est préparer sa propre ruine, et c'est ce que l'on fait lorsque l'on s'abuse soi-même en prêchant sa propre sagesse, au lieu de se faire l'organe de celle de Dieu (v. 16-20). — Paul pense ici à ces nombreux ouvriers qu'il nous montrera à l'œuvre dans l'exercice de leurs dons spirituels, dans les ch. XII-XIV. Au ch. IV, 15, il parle des dix mille maîtres des Corinthiens, qu'il oppose à leur unique père spirituel. Ceux qui ne faisaient que toucher, intéresser, charmer (v. 10-15) étaient peut-être les sectateurs d'Apollos. Ceux qui portaient atteinte à l'édifice et qui détruisaient au lieu de bâtir (v. 16-20), étaient tous les fauteurs de divisions et probablement plus spécialement le parti de « ceux de Christ. »

A cet exposé didactique sur la nature du ministère se rattache un morceau d'application (v. 21-IV, 5) concernant *la position de l'Église* par rapport au ministère en général, et par rapport à celui de Paul en particulier.

IV. — III, 21-IV, 5 : La position de *l'Église* par rapport à ses prédicateurs.

V. 21-23. Vous semblez vous faire un honneur de vous ranger sous le drapeau de tel ou tel docteur ou apôtre. Honte à vous! Ce n'est pas vous qui êtes à eux; c'est eux qui sont à vous; chacun avec ses dons particuliers vous appartient, ainsi que toutes choses, par le fait que vous appartenez à Christ, qui appartient à Dieu, le Maître de tout.

Il ne faudrait pas voir dans les mots : « Et vous êtes à Christ, » une approbation de la formule : « Et moi, je suis à Christ, » prise comme mot d'ordre d'un parti. Au contraire, en appliquant ces mots à l'église entière, Paul condamne l'usage exclusif qu'un parti se permet de faire de cette dénomination, non moins qu'en disant : « Paul, Apollos, Céphas sont à vous, » il condamne nettement les trois autres mots d'ordre.

Les versets suivants, IV, 1-5, renferment l'application particulière de cette vérité à *la personne de Paul*. Il sait qu'on le juge à Corinthe; il prie qu'on s'en abstienne. Même si ses dons étaient inférieurs à ceux de tel autre, peu importerait; tout ce que l'on peut demander à un administrateur, c'est la fidélité dans l'emploi de ce qu'il a reçu. Or, sur ce point, Paul s'inquiète peu de quelque tribunal humain que ce soit, à la barre duquel il pourrait être traduit. C'est du Seigneur qu'il attend sa sentence; car c'est lui seul dont le regard pénètre jusqu'au fond, jusqu'à ce fond dernier que sa propre conscience ne peut complètement sonder. Qu'ils veuillent donc suspendre leur jugement jusqu'au moment où le juge seul infaillible distribuera lui-même à chacun l'éloge définitivement valable!

De la vraie nature de l'Évangile, Paul a déduit la vraie nature du ministère chrétien, et il a fait occasionnelle-

ment de ces vérités certaines applications particulières en rapport avec les jugements dont son propre ministère était l'objet à Corinthe. Il dévoile maintenant *la cause cachée* de cette fausse manière de comprendre l'Évangile et le ministère, le péché qui a été le principe du déplorable état de désunion dans lequel se trouve cette église : c'est un ridicule orgueil (v. 6-21).

V. — IV, 6-21 : L'orgueil, principe des dissensions.

En désignant nommément Apollos et lui, comme il l'a fait (III, 4 et suiv.), Paul n'a voulu que donner des exemples. Ce qu'il a dit à leur égard s'applique en réalité à tous ceux qui enseignent dans l'Église. Nul n'a rien qui ne lui ait été donné; c'est donc une grave erreur que de s'engouer de l'un et de dénigrer l'autre, et un vrai aveuglement que de s'élever l'un au-dessus de l'autre, comme si quelqu'un était lui-même la source de ce qu'il possède.

Pour réprimer une si incroyable présomption, l'apôtre, comme on est en pareil cas contraint de le faire, emploie l'arme du sarcasme : O Corinthiens! vous voilà déjà parvenus au faîte! Vous vivez en plein triomphe, vous portez la royale couronne! Nous n'en sommes pas encore là, nous autres apôtres, destinés, paraît-il, à régner les derniers! Nous sommes encore là, aux yeux du monde entier, comme des condamnés à mort traînés ignominieusement dans le cirque, en spectacle aux anges et aux hommes. On nous traite de fous; vous êtes vantés comme des sages! A nous la faiblesse, à vous la force! A vous la gloire, à nous les opprobres, la faim, la soif, la nudité, les verges, la vie errante, le travail de nos propres mains, nous, la balayure du monde jusqu'à cette heure (v. 6-13)! Paul s'arrête. S'il les humilie, ce n'est pas pour le plaisir de le faire, c'est pour les reprendre comme un père reprend ses enfants

bien-aimés. Et en effet, ils ont beau avoir dix mille pédagogues, ils n'ont pourtant qu'un père, celui qui les a engendrés à la vie nouvelle (v. 14-16). Puis il leur annonce la prochaine visite de Timothée qui les remettra sur le droit chemin, tel que Paul le trace à toutes les églises; et lui-même ne tardera pas à le suivre, si le Seigneur le veut. « Mais que trouverai-je chez vous? la puissance de la vie ou seulement l'enflure des paroles? »

Se représente-t-on bien l'effet que dut produire sur l'assemblée cette remontrance semblable à une fustigation, et de quel œil durent se regarder mutuellement les meneurs en entendant devant toute l'église la lecture de ces lignes qui les stigmatisaient! Nous croyons avoir déjà montré que, si dans les quatre premiers chapitres maintes observations se rapportent au parti d'Apollos, c'est une erreur grave de croire que Paul ait voulu inculper l'enseignement et la personne d'Apollos lui-même. Les passages III, 5-9; IV, 6 et XVI, 12 prouvent le contraire.

Deuxième sujet : La discipline (ch. V).

L'apôtre a reconquis sa position auprès de la communauté tout entière. Il n'est point un simple chef de parti; il est l'envoyé du Christ auquel est due la fondation de l'église et auquel appartient la direction de l'œuvre commencée. Après avoir ainsi rétabli son autorité, il l'exerce, et d'abord au sujet de la discipline intérieure du troupeau.

1. V. 1-5. L'occasion de cette intervention de l'apôtre est un inceste qui souille l'église. Pas un de ces beaux parleurs, ni la communauté elle-même, ne se sont élevés contre un pareil scandale : ils n'ont songé ni à faire rentrer le coupable en lui-même, ni à dégager du moins la responsabilité de l'église! Ils auraient dû se réunir, mener

deuil tous ensemble et agir de telle sorte que cette tache disparût du milieu d'eux! Paul, lui absent, a déjà agi. On pense souvent que les mots : « J'ai déjà décidé de livrer, » signifient : « J'ai décidé que, dans une assemblée convoquée dans ce but, vous et moi, spirituellement réunis, nous livrerions... » Mais si c'eût été là sa pensée, l'apôtre l'eût exprimée plus distinctement. Ces mots me paraissent plutôt signifier qu'il a déjà, lui, accompli cet acte. Il n'a pas prononcé seul cette sentence, il est vrai; les prenant non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être, il a prononcé en leur nom, comme église, en même temps qu'au sien propre, comme apôtre, la condamnation du coupable à la peine la plus sévère. Il l'a fait, non dans un sentiment de haine et pour la perte de cet homme, mais, au contraire, dans un sentiment d'amour et afin que, par sa destruction corporelle, son esprit soit arraché à la perdition au jour où le Seigneur reviendra. Satan est envisagé ici comme l'instrument de Dieu pour infliger, ainsi que dans le cas de Job, la maladie et la mort. Paul agit comme une mère qui, voyant son enfant se perdre et ne trouvant plus d'autre ressource, prierait Dieu de le frapper, même, s'il le faut, jusqu'à la mort, pourvu que son âme soit sauvée. On a souvent cru que la peine infligée ici était uniquement celle de l'excommunication. Mais comment l'exclusion de la table sainte eût-elle pu amener la mort du coupable (c'est là ce que doit signifier l'expression : *la chair qui périt*, en opposition à *l'esprit sauvé*)? Et comment Paul aurait-il écrit au v. 2 : « Vous n'avez pas mené deuil, *afin que* cet homme fût retranché du milieu de vous, » au lieu de dire nettement : « Vous ne l'avez pas retranché?... » Il ne s'agit pas d'une mesure humaine, mais de l'action de Dieu qui aurait été provoquée par l'appel douloureux de l'église si celle-ci avait fait son devoir.

2. V. 6-8. Une église aussi indifférente envers le mal qui éclate dans son sein, n'a aucun motif d'être fière de son état. Cette lâche tolérance, qu'ils ne se reprochent point, révèle un manque général de pureté et de droiture. C'est là un mauvais levain que l'immolation du Christ devrait à jamais bannir de l'Église, de même qu'à l'occasion de l'immolation de l'agneau pascal disparaît toute particule de levain des maisons israélites. Il est possible que Paul fasse ici allusion à la fête de Pâques, qui se célébrait à ce moment dans l'Église; comp. XVI, 8.

3. V. 9-13. Les Corinthiens avaient conclu de sa lettre précédente que Paul leur enjoignait de rompre toute relation avec les vicieux en général. Paul n'a pas songé à cela; car ce serait les forcer à sortir du monde; il a voulu parler de la rupture avec les vicieux qui prétendent porter le titre de frères. Il faut protester contre cette union monstrueuse entre vice et foi chrétienne, en rompant toute relation intime avec de pareils professants. Nous ne sommes pas responsables des vicieux du dehors; mais nous sommes tenus de faire sentir à ceux du dedans qu'ils n'appartiennent pas véritablement à l'Église de Christ. — Il est clair qu'il ne peut s'agir ici que de la rupture des relations personnelles, et non de l'excommunication ecclésiastique. Comment, d'ailleurs, appliquer cette dernière peine à des vices tels que la médisance ou la cupidité (v. 10-11)? L'appel suppliant et douloureux à l'intervention divine (v. 1-5) et la rupture des relations privées (v. 9-12) : voilà les deux moyens disciplinaires permanents qui, dans la nouvelle alliance, correspondent à la lapidation des malfaiteurs ordonnée dans l'ancienne (v. 13).

Le sujet de la discipline forme la transition aux questions de nature morale que l'épître a à traiter. Il y en a quatre : les procès, l'impureté, le mariage et l'usage

des viandes sacrifiées. Les deux premiers sujets se rapportent à la dignité, les deux autres à la liberté chrétienne.

Troisième sujet : Les procès (VI, 1-11).

Il y a des chrétiens à Corinthe qui ne rougissent pas de faire juger les contestations qu'ils ont entre eux par les tribunaux païens. Eux, membres de l'Église qui doit un jour juger le monde, juger des anges, eux qui se croient si sages, ils ne trouvent pas parmi eux des arbitres capables de trancher sommairement de misérables questions de tien et de mien! C'est déjà une honte pour des chrétiens d'avoir des contestations sur de tels sujets; mieux vaudrait se laisser dépouiller. Et parmi eux il s'en trouve qui dépouillent les autres! Le royaume de Dieu sera fermé à tous ceux qui agissent de la sorte, quelle que soit leur profession de foi. Le baptême, qui a scellé leur foi et par lequel ils ont été consacrés et déclarés justes, doit avoir mis fin dans leur vie à de pareilles souillures.

Quatrième sujet : L'impureté (VI, 12-20).

Le sujet de l'impureté n'avait point, comme on se le figure souvent, été traité au ch. V. Un acte d'impureté avait été accidentellement pour l'apôtre l'occasion de traiter de la discipline. Mais c'est maintenant seulement qu'il s'occupe directement de ce vice. On paraît l'avoir envisagé à Corinthe d'une manière tout à fait légère, à peu près comme une chose indifférente. On y appliquait l'adage souvent prononcé par Paul relativement aux aliments purs ou impurs : *Toutes choses me sont permises.* Paul combat ici cette pernicieuse confusion : il distingue entre les organes du corps servant à la nutrition, et qui n'appartien-

nent qu'à la partie passagère et terrestre du corps humain, et le corps proprement dit, organe essentiel de l'esprit et de la personnalité et qui est destiné à participer à la résurrection du Seigneur ; car le corps du fidèle lui appartient par suite de sa communion spirituelle avec lui. C'est ce corps que l'impur profane en en faisant celui d'une prostituée (v. 12-17). — Les autres péchés atteignent les parties externes du corps ; l'impureté atteint le corps lui-même dans sa nature intime et le prive de sa dignité de temple de l'Esprit divin (v. 18-20).

A ce sujet se lie naturellement celui du chapitre suivant.

Cinquième sujet : Le mariage (ch. VII).

Paul aborde ce sujet en disant : *A l'égard des choses au sujet desquelles vous m'avez écrit*. Plusieurs concluent de là qu'ici commence la seconde partie de la lettre, où Paul répond aux questions des Corinthiens ; comp. les expressions VIII, 1 : « Au sujet des choses sacrifiées, » et XII, 1 : « Au sujet des dons spirituels, » formules qui semblent indiquer qu'il reprend successivement les sujets sur lesquels il avait été interrogé. Mais il traite aussi dans ce qui suit quelques sujets qui ne sont point introduits de la même manière (comp. XI, 2 ; 17 et XV, 1) ; d'où il faut conclure que c'est la nature même des sujets, et non une circonstance extérieure, comme celle que l'on suppose, qui détermine l'ordre dans lequel ils sont traités. On avait demandé à l'apôtre si le célibat n'était pas préférable au mariage ? Cette pensée pouvait provenir du dégoût causé par l'affreux désordre de mœurs qui régnait à Corinthe.

1. V. 1-9. La règle doit être l'état de mariage, en raison des dangers qu'entraînerait le célibat. Cependant, si

quelqu'un a, par exception, le don particulier de rester pur dans l'état de célibat, la direction qui précède ne s'applique pas à lui. L'opinion de Paul est donc qu'il est honorable et avantageux pour les non mariés (jeunes gens ou veufs) et pour les veuves, de rester tels, comme il l'a fait lui-même, mais que le mariage est préférable à un état de constante lutte intérieure.

2. V. 10-16. Quant aux mariés, il ne peut être question de séparation, la parole du Seigneur est positive sur ce point; que si, malgré cela, elle avait lieu, une autre union contractée dans cet état de séparation serait un adultère (v. 10-11). On avait encore demandé à Paul ce que doivent faire un mari ou une femme croyants, qui se trouvent unis à une femme ou à un mari non croyants? Doivent-ils se séparer d'eux? Paul donne sa réponse non comme un commandement du Seigneur, puisque Jésus n'a jamais rien enseigné à ce sujet, mais comme une solution tirée de sa sagesse apostolique. Il distingue deux cas : celui où la partie non croyante consent à demeurer avec la partie croyante, et celui où elle s'y refuse. Dans le premier, le conjoint chrétien doit continuer la vie commune. Car le conjoint non croyant reçoit par son consentement à rester uni au conjoint croyant un sceau de sainte consécration. Si on ne voulait pas l'admettre, il faudrait nier aussi que les enfants provenant d'un mariage chrétien soient arrachés par la relation filiale avec leurs parents à leur impureté naturelle, ce que l'Église ne saurait faire. Résulte-t-il de là qu'au moment où parlait Paul les enfants de parents chrétiens eussent été *baptisés?* Assurément non; car la conclusion tirée à l'égard du conjoint non croyant, mais non baptisé, cesserait par là d'être valable. Mais on peut bien supposer que c'est de ce caractère de sainteté revendiqué par Paul pour les enfants des

chrétiens qu'est provenu l'usage du baptême des enfants. — Dans le second cas, le conjoint chrétien ne doit pas s'obstiner à maintenir la vie commune au prix de la paix domestique ; car la paix est aussi un devoir, et un devoir qui ne doit pas être sacrifié à un espoir peut-être chimérique (v. 12-16).

3. V. 17-24. A cette occasion, l'apôtre pose un principe général qui est à ses yeux de la plus haute importance, car il le répète trois fois dans ce peu de lignes : c'est que chacun doit demeurer, une fois converti, dans la position dans laquelle l'appel divin l'a trouvé. Ainsi le circoncis et l'incirconcis ne doivent pas chercher à changer quoi que ce soit à leur état extérieur; car ce qui importe seul, c'est l'accomplissement des commandements divins. Ainsi l'esclave ne doit point se tourmenter de sa position, car par sa relation avec le Seigneur, il est libre ; toutefois, si l'occasion de devenir libre se présente, il doit plutôt en user; car si, esclave, il est l'affranchi de Christ, libre, il est son esclave. Rien n'est donc changé dans la relation qui l'attache à lui[1].

L'apôtre a traité les questions relatives à la *formation* du lien conjugal pour les hommes non mariés et les veuves; puis celles qui se rapportent au *maintien* du lien conjugal déjà formé. Il restait un point dont il n'avait pas encore parlé ; c'est ce qui concerne les jeunes filles. Elles étaient dans une position particulière, puisque, d'après les coutumes de l'époque, c'était le père qui décidait de leur sort. Il aborde maintenant ce sujet. Mais il ne se permet de donner à cet égard qu'un simple avis personnel.

[1] Il est à mes yeux complètement inadmissible d'appliquer l'expression *uses-en plutôt* au fait de demeurer dans l'esclavage et non à l'occasion offerte d'acquérir la liberté. L'épître à Philémon est d'ailleurs décisive à cet égard.

4. V. 25-38. C'est un temps de lutte et d'angoisse que celui que l'Église a à traverser jusqu'au retour de Christ; c'est pourquoi la jeune chrétienne non mariée aura moins de tribulations, dans cet intervalle qu'il reste à franchir, que celle qui entre dans la vie de famille (v. 25-31). De plus, si elle est animée du désir de servir le Seigneur, non mariée elle n'aura pas à compter à chaque instant avec la volonté d'un mari et pourra se vouer avec une assiduité non partagée au service du Seigneur (v. 32-35). Voilà les deux raisons qui pourront décider un père, s'il est libre de sa volonté et n'est pas disposé à marier sa fille, à tenir bon dans cette résolution. En tout cas, si ce second parti vaut mieux que le premier, il n'y a pas péché dans l'autre.

5. V. 39-40. L'apôtre ajoute, comme appendice, un mot sur les veuves : Qu'elles se remarient, si elles le jugent bon, pourvu que ce soit avec un chrétien; mais elles feront mieux de rester ce qu'elles sont, selon l'avis de l'apôtre qui a bien aussi part à l'Esprit de Dieu.

Ce chapitre remarquable a été bien souvent mal compris et mal présenté. Nous croyons en avoir rendu fidèlement le sens. Il ne dit nulle part que le célibat soit *plus saint* que le mariage; il parle uniquement au point de vue de la facilité plus ou moins grande de réaliser la vie chrétienne. Tout est dominé par cette pensée exprimée aussi par Jésus lui-même (Matth. XIX, 12) : « L'un a son don d'une manière, l'autre d'une autre. » Paul voit sans doute la fin de l'économie actuelle plus rapprochée qu'elle ne devait l'être. Mais ce qu'il dit de la difficulté pour une femme mariée de réaliser la consécration complète au Seigneur dans les liens de la famille reste vrai en tout temps, dans le cours de l'économie d'attente où nous vivons en l'absence du Christ. On a reproché à l'apô-

tre, à l'occasion du premier morceau, de n'avoir qu'une notion grossière du mariage. Cette critique est suffisamment réfutée par le passage XI, 3 et 7, où l'union conjugale est représentée comme l'image visible de celle de Christ et du fidèle, qui est elle-même l'image de la relation entre Dieu et Christ. Est-il possible d'élever plus haut la notion du lien conjugal? Il ne faut pas oublier que, dans les neuf premiers versets, Paul traite la question, non de front, mais au point de vue spécial où elle lui avait sans doute été présentée dans la lettre des Corinthiens.

Sixième sujet : Le manger des viandes sacrifiées (ch. VIII-X).

Une partie de la viande des victimes offertes aux divinités païennes était soit mangée dans un banquet de fête par la famille qui offrait le sacrifice, soit vendue au marché. Par l'effet de ces deux circonstances, un chrétien pouvait se trouver dans le cas d'en manger. Or, certains fidèles, soit juifs, soit païens, sous l'empire de la croyance superstitieuse à une souillure contractée par l'aliment ainsi consacré, éprouvaient des scrupules à en user. D'autres, élevés au-dessus de cette crainte, non seulement en mangeaient librement, mais acceptaient même des invitations à ces repas célébrés dans les temples des faux dieux, s'envisageant comme assez forts pour résister à toutes les tentations de sensualité et d'impureté au devant desquelles ils couraient ainsi. On verra par ce qui suit combien cette liberté poussée jusqu'à la dernière limite leur tenait à cœur.

C'est à ceux qui se nomment *les forts* que Paul s'adresse. Il leur rappelle, en premier lieu, les égards dus à la conscience des faibles (ch. VIII-IX, 22), puis ce qu'ils se doi-

vent à eux-mêmes et au soin de leur propre salut (IX, 23-X, 22); il conclut par quelques règles simples et pratiques résultant de tout l'enseignement précédent (X, 23-33).

1. VIII, 1-IX, 22 : le devoir de la charité envers les frères plus faibles.

VIII, 1-13. La connaissance qui n'est pas au service de la charité n'est qu'enflure. Tous les chrétiens savent certainement qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'un Seigneur, et que les autres que l'on appelle dieux et seigneurs ne sont rien (quoique derrière toute cette fantasmagorie mythologique il y ait certainement une réalité). Mais cette connaissance monothéiste n'a pas encore pénétré jusqu'au fond de toutes les consciences, de sorte qu'il y a encore des frères qui se croiraient souillés par le manger d'une viande sacrifiée sur l'autel d'une fausse divinité. Que les forts prennent donc garde d'engager par leur exemple ces faibles à faire ce qui est encore contraire à leur conscience. Quelle triste édification que le scandale qu'éprouve un de ces faibles à vous voir, vous forts, assis à un banquet sacré dans un temple d'idoles! L'entraîner par votre exemple à user, lui aussi, d'une liberté que sa conscience n'autorise point, c'est faire périr un être que Christ a voulu sauver en mourant pour lui, c'est pécher contre Christ lui-même. Quant à l'apôtre, il aimerait mieux renoncer pour toute sa vie à manger de la viande que d'en manger une seule fois en se chargeant d'une si grande responsabilité.

IX, 1-22. Cette parole amène l'apôtre à présenter aux forts l'exemple de son propre ministère, pour leur montrer comment on doit savoir renoncer à ses droits au service de l'amour. Il serait libre de se faire entretenir par les églises qu'il fonde, puisqu'il a été appelé par le Seigneur à l'apostolat. Les autres apôtres et les frères du Seigneur se

font entretenir par les églises, eux et leurs familles, et ils en ont le droit. Paul le prouve par les analogies humaines, par la loi, par l'exemple des sacrificateurs juifs, par un ordre positif du Seigneur. Eh bien! toutes ces raisons de droit, il ne les a point fait valoir pour sa propre personne, et il préférerait mourir à ce qu'il en fût autrement à l'avenir. Car s'il prêche l'Évangile, ce n'est pas, comme les autres apôtres, de son plein gré; il y a été forcé, et s'il veut mettre quelque libre amour dans ce ministère, il n'y a pour lui qu'un moyen de le faire, c'est de renoncer à un privilège dont usent ceux qui se sont librement donnés à Christ, et de gagner lui-même de ses mains son entretien, afin de rendre gratuit et par là même plus profitable pour l'Église son travail de prédicateur. Et cet esprit d'abnégation il l'applique à son ministère tout entier, adaptant dans les choses extérieures sa manière de faire à l'état de ceux qu'il désire gagner et sauver, Juifs, païens ou faibles.

Jusqu'ici l'apôtre n'a rien demandé aux Corinthiens qu'au nom de la charité et des égards dus au salut de leurs frères. Dès maintenant, il passe à une considération plus sérieuse encore, *l'intérêt de leur propre salut* qui est plus profondément engagé qu'ils ne semblent le croire, dans cette question.

2. IX, 23-X, 22. A l'inverse du morceau précédent, il commence ici par son exemple personnel : « Afin, dit-il, que je devienne moi-même participant des bienfaits de l'Évangile avec ceux à qui je le prêche. » Parmi tous ceux qui courent dans l'arène, un seul obtient le prix, et dans ce but quelles privations et fatigues ne s'impose-il pas! Ainsi dans la lutte de la vie chrétienne, un petit nombre seulement réussiront, ceux qui, comme je suis moi-même obligé de le faire incessamment, mâteront leur

corps et l'assujettiront aux exigences de la vocation céleste (v. 23-27).

Après avoir ainsi introduit le sévère avertissement qui doit suivre, l'apôtre le prépare encore par l'exemple des Israélites, qui n'ont pas su dominer leurs convoitises et qui se sont fait exclure de la Terre promise et condamner à une mort ignominieuse dans le désert. Cependant ils avaient participé à de hauts privilèges, types de ceux dont sont rendus participants les membres de l'alliance nouvelle, à un baptême, à une sainte Cène ! Celui qui les conduisait du sein de la nuée était le Christ lui-même. Tout cela ne les a pourtant pas préservés des coups de la mort. Que les Corinthiens prennent garde à un tel exemple! Qu'ils n'aillent pas s'exposer de gaieté de cœur à des tentations d'une nature diabolique, qui dépasseraient la mesure de force qu'ils ont reçue jusqu'ici, et pour l'heureuse issue desquelles ils ne pourraient plus compter sur la délivrance divine (X, 1-13)!

L'apôtre s'approche ainsi graduellement du grand mot qu'il a à leur dire et qu'il sait bien être ce qu'il y aura pour eux de plus dur à accepter : l'interdiction de toute participation aux banquets offerts par des parents et des amis dans les temples païens. Fuyez, dit-il, non l'idolâtrie — cela allait de soi, — mais loin, bien loin (ἀπό) de l'idolâtrie, loin de tout ce qui y peut conduire. Ici, il fait appel à leur propre jugement : Le christianisme a sa cérémonie sacrée, la sainte Cène par laquelle chaque croyant s'unit à Christ et à ses frères en mangeant avec eux d'un seul et même pain; le judaïsme a aussi ses repas de sacrifice par lesquels l'Israélite se lie à l'autel, c'est-à-dire au culte de Jéhova; le paganisme a également ses repas sacrés, par lesquels l'adorateur se place sous l'influence des divinités auxquelles ce culte est rendu, divinités qui ne sont

point seulement ces êtres imaginaires auxquels l'idolâtrie a donné des noms, mais sous lesquelles se déguise une réalité diabolique, les puissances malfaisantes qui sont les vrais auteurs et objets de ces cultes impurs et cruels. Est-il admissible de la part d'hommes qui, en communiant, ont fait acte de s'unir à Christ et à son Église, de participer à des banquets donnés en l'honneur de pareilles divinités et de s'exposer à subir de semblables influences? Le Seigneur est un Dieu jaloux et il serait dangereux de braver ainsi son pouvoir!

3. V, 23-XI, 1. Après cette interdiction décisive, si longuement et si prudemment préparée, il ne reste plus à l'apôtre qu'à donner, comme il le fait d'ordinaire en terminant, quelques règles pratiques, résultant de la discussion précédente. Il ne revient pas sur le dernier point traité; à cet égard tout est fini. Le non, non! a été catégorique et sans réserve. Quant au simple manger des viandes sacrifiées, en soi, voici le résultat pratique de la discussion : liberté complète pour la conscience affranchie; car rien n'est impur de ce que Dieu a créé. En cas d'invitation dans la maison d'un païen, même liberté, à moins cependant qu'un convive ne fasse une observation trahissant un scrupule; dans ce cas, abstention; car la règle suprême pour le chrétien, même dans le manger et dans le boire, est d'éviter tout scandale donné et de glorifier Dieu. C'est là l'exemple que Paul leur a donné, en suivant lui-même celui de Christ.

Paul passe maintenant à une nouvelle classe de sujets, ceux qui se rapportent au culte dans les assemblées de l'église. Il y en a trois : la tenue des femmes (XI, 2-15), les profanations dans la célébration de la Cène (XI, 16-34), l'usage des dons du Saint-Esprit (ch. XII-XIV).

Septième sujet : Le parler des femmes dans les assemblées (XI, 2-15).

L'apôtre commence par celui des trois sujets indiqués dans lequel la liberté chrétienne a encore la plus grande place. La femme en Grèce, comme dans tout l'Orient, ne remplissait aucune fonction publique. Sur la scène même, les rôles de femmes étaient joués par des hommes. Il paraît qu'à Corinthe, par un esprit d'émancipation, naturel sans doute au caractère grec, mais favorisé par le principe chrétien de l'égalité des sexes dans le salut, elles s'étaient mises à prendre la parole dans les assemblées.

V. 2-7. L'apôtre ne s'y oppose pas, s'il ne s'agit que de la prière dans laquelle on parle à Dieu ou de l'essor donné par une parole prophétique à une révélation et au mouvement subit de l'Esprit. Il réclame seulement dans ce cas une tenue pleine de décence, la tête couverte du voile, propre à rappeler à la femme, dans ce moment où elle sort en quelque manière de la réserve naturelle qui lui est imposée, l'état de dépendance dont elle ne doit jamais se départir. Il en appelle, pour justifier cette règle, à de sublimes analogies, à la relation de l'homme avec Christ et de Christ avec Dieu, dans lesquelles nous voyons également un rapport d'égalité joint à une relation de subordination. Si l'homme, image et gloire de Dieu, doit honorer Dieu, en dressant vers le ciel sa tête découverte, la femme, gloire de l'homme par l'amour qu'elle lui voue, doit l'honorer en maintenant sur sa tête le signe de sa dépendance par rapport à lui

V. 8-12. L'origine de la femme est la preuve de cette position subordonnée : tirée de l'homme, elle a été créée pour lui; ce qui n'empêche pas, ajoute Paul, pour tempé-

rer les conséquences de ce fait pris exclusivement, que cette subordination d'origine ne soit compensée par le fait que l'homme à son tour reçoit l'existence par l'intermédiaire de la femme. Revenant au fait principal, il y découvre un principe moral qui ne doit pas être froissé, sous peine d'exclure de l'assemblée des fidèles des témoins célestes et invisibles, les anges, qui s'y associent à leur culte et qu'en éloignerait cette violation du divin décorum.

V. 13-16. Par la constitution même de la femme, Dieu a donné l'indice de sa destination à une vie cachée. Tandis que la chevelure de l'homme ressemble à une couronne, ornant son front, la longue chevelure de la femme ressemble à un peplum naturel qui enveloppe toute sa personne, comme un symbole de pudeur et de destination à une vie cachée. Mais Paul sait parfaitement que ces raisons ne seront pas comprises ou admises par tous et ne fermeront pas la bouche aux discuteurs. Il termine brusquement en en appelant à l'usage des églises qu'il a fondées et même de toutes les églises de la chrétienté.

Mais il se passait dans les assemblées de l'église de Corinthe des choses plus graves encore.

Huitième sujet : Les désordres dans la sainte Cène (XI, 17-34).

La sainte Cène se célébrait à la fin des repas nommés *agapes*, qui terminaient les assemblées plénières de l'église. Les mets du banquet commun étaient fournis par les communiants eux-mêmes et, selon que la fraternité l'exigeait, auraient dû être mangés en commun. Mais la légèreté grecque avait amené un abus révoltant. Quand le moment du repas était arrivé, chacun se hâtait de manger et de boire ce qu'il avait apporté, sans s'inquiéter des frères

auxquels leur indigence n'avait pas permis de se pourvoir aussi abondamment, de sorte qu'il y avait manque d'un côté et parfois excès de l'autre. Cette conduite renfermait un outrage à l'église entière et un affront particulier à ses membres pauvres.

1. V. 17-22. L'apôtre rappelle aux Corinthiens que de tels banquets ne sont pas des repas alimentaires, mais des solennités religieuses.

2. V. 23-25. Il le prouve en rappelant l'institution positive de la sainte Cène par le Seigneur, par où l'on voit qu'il s'agit, non d'un banquet de société, mais d'une cérémonie sacrée, qui doit être célébrée dans l'esprit dans lequel elle a été instituée. L'apôtre se réfère ici, si je ne me trompe, non à la tradition apostolique (il dit : *J'ai reçu,* non : Nous avons reçu), mais à une communication qu'il a reçue personnellement du Seigneur lui-même; et c'est là ce qui justifie les différences qui distinguent son récit de celui des deux premiers évangiles. La position apostolique de Paul réclamait son indépendance quant à la connaissance de ce fait capital de la vie du Christ.

3. V. 26-34. Qu'est donc pour les fidèles la sainte Cène? Non pas seulement un moment de joyeuse conversation, mais la profession publique et solennelle de notre salut dû à la mort douloureuse du Christ. Malheur donc à qui célèbre cet acte dans un esprit léger! Il attire par là un jugement sur lui-même. On peut le voir en ce moment même à Corinthe où des maladies et des morts nombreuses sont le signe du mécontentement du Seigneur. Si les Corinthiens se jugeaient eux-mêmes, ils n'auraient pas besoin d'être jugés de la sorte. Puis, comme d'ordinaire, l'apôtre finit par une courte conclusion pratique : qu'ils s'attendent désormais réciproquement quand on en vient au moment du repas. Pour les autres points

à régler, l'apôtre s'en occupera dans son prochain séjour.

Neuvième sujet : L'usage des dons spirituels (XII-XIV).

Restait la question la plus difficile et la plus délicate dans cette classe des sujets relatifs au culte, celle de l'usage des *dons* spirituels que la vie nouvelle faisait éclater dans l'Église. C'est ici l'une des parties les plus intéressantes de notre épître; elle rend témoignage de la puissance du mouvement spirituel qui était procédé de la Pentecôte et qui maintenant étendait son action jusques au sein du monde païen.

Les dons de l'Esprit étaient des forces surnaturelles communiquées au fidèle, non sans relation avec les aptitudes naturelles de ceux chez qui elles se manifestaient. A mesure que la vie nouvelle apparaissait chez ceux qui avaient cru, elle s'emparait de leur personne tout entière, et, imprimant un nouvel élan et une consécration supérieure à leurs talents divers, elle faisait de ceux-ci ce que l'apôtre appelle des dons spirituels. Mais l'abus n'était pas loin, car le péché contamine tout, même les dons divins. Le désir de se faire valoir, d'exciter la surprise et l'admiration et de dominer peut aisément fausser l'exercice de ces dons. Et c'est là ce qui arrivait à Corinthe où ces manifestations spirituelles s'étaient développées avec une richesse extraordinaire (I, 4-7). L'erreur principale des Corinthiens paraît avoir été de se figurer que, plus l'homme était ravi à lui-même et jeté dans un état d'inconscience extatique, en quelque sorte comme une sibylle, par l'action de l'Esprit, plus cette action était sublime et rapprochait l'homme de Dieu. On comprend sans peine à quels abus devait conduire un tel mode d'appréciation. Com-

ment ramener ces esprits surexcités à une manière de voir plus saine et plus pratique? C'était la tâche qui, d'après les rapports faits à l'apôtre, s'imposait maintenant à lui; et il avait besoin pour la remplir de toute la mesure de sagesse et d'habileté qui lui avait été départie par le don apostolique dont il avait été revêtu lui-même pour le gouvernement de l'Église.

Il commence 1° par exposer au ch. XII les principes généraux qui dominent cette matière mystérieuse. Puis 2° au ch. XIII, il montre ce qui vaut mieux que tous les dons et ce qui seul peut leur donner une valeur pour celui qui les possède et pour l'Église. Enfin, 3° au ch. XIV il fait voir la supériorité de la prophétie, où l'homme reste conscient de lui-même, sur le don des langues, où il est plongé dans l'extase, et règle par quelques prescriptions précises l'exercice de ces forces surnaturelles dans les assemblées.

1. Ch. XII. Principes généraux.

Les v. 1-3 sont un préambule destiné à délimiter le domaine dont Paul va s'occuper. C'est ce qu'il fait en l'opposant d'abord à l'état précédent de mutisme servile auquel les adorateurs étaient réduits dans le paganisme : ils étaient muets comme leurs idoles; aujourd'hui ils parlent. Puis il indique le caractère auquel on peut discerner dans les discours pneumatiques les manifestations antidivines — ce sont celles qui aboutissent à maudire Jésus — et reconnaître celles qui procèdent réellement de l'Esprit de Dieu — ce sont celles qui se résument dans ce cri d'adoration : *Jésus Seigneur!*

Le domaine ainsi délimité, l'apôtre fixe les principes qui le dominent tout entier et qui sont propres à régler l'exercice de ces forces toutes nouvelles.

V. 4-11. *L'unité* dans la diversité.

Quant aux *dons* eux-mêmes, quelque divers qu'ils soient,

ils n'en ont pas moins une même et unique source, *l'Esprit;* quant aux *fonctions* qui en résultent, elles ont beau être variées, elles ne s'en rapportent pas moins à un seul et même service, celui *du Seigneur;* enfin, quant aux *effets* produits, tout divers qu'ils soient, ils n'en sont pas moins tous également l'œuvre du même *Dieu* souverain, de qui tout procède (v. 4-6).

Après cela, l'apôtre s'occupe plus spécialement des *dons* et proclame la règle qui peut seule sauvegarder dans la pratique leur unité d'action : c'est leur destination non à la satisfaction de l'individu qui les possède, mais au bien de l'ensemble. Et il en énumère neuf qui, communiqués par le même Esprit, ont tous ce but commun : d'abord ceux qui se rapportent à la connaissance et par là même à l'enseignement; il y en a deux; puis cinq qui exercent leur action sur la volonté et conduisent par là même à des activités pratiques; enfin deux qui se rapportent à la faculté du sentiment, à l'extase pneumatique. Parmi les cinq de la seconde classe, Paul place au point culminant la prophétie, comme destinée à exercer une action fortifiante et entraînante sur l'auditeur. La troisième classe comprend le parler en langues et le don d'interprétation qui en est le complément; on comprend pourquoi il les place ainsi au dernier rang : on leur accordait à Corinthe une valeur excessive et une place exagérée dans le culte.

V. 12-30. *La diversité* dans l'unité.

Comme dans le corps humain la vie commune et unique se déploie dans des organes divers, ainsi les fidèles, abreuvés à la source du même Esprit, y ont puisé chacun un don différent (v. 12-13). Or, dans le corps, les membres d'ordre inférieur ne se croient pas superflus parce qu'il en est d'autres qui jouent un rôle plus apparent que le leur (v. 14-17); et d'autre part, ces derniers ne méprisent

pas les premiers comme s'ils n'avaient pas besoin d'eux, mais au contraire, on les honore en en prenant soin et les vêtissant, et il est ainsi pourvu à la décence et à l'harmonie du corps entier; car chaque membre d'un corps souffrirait de la honte d'un autre, comme aussi tous les membres participent à l'honneur fait à l'un d'eux (v. 18-26).

Il doit en être de même dans l'église de Corinthe qui participe à la dignité du corps de Christ (v. 27). Les fonctions les plus élevées, comme celles d'apôtre et de prophète, etc., ne doivent point entraver l'activité des offices inférieurs (guérisons, assistances, administrations, langues, v. 28); et d'autre part, ceux qui possèdent les dons et offices inférieurs doivent se contenter de leur position et ne point aspirer à exercer aussi les activités les plus éminentes, comme si chacun devait jouer tous les rôles (v. 29-30).

Chacun doit, d'une part, sentir le besoin qu'il a du don des autres et, d'autre part, faire valoir le sien propre, si humble soit-il, pour le bien de l'ensemble[1]. Que nul ne s'envisage donc comme inutile, ni non plus comme seul nécessaire.

Ces principes généraux sur l'unité et sur la diversité des dons une fois posés, Paul eût pu passer directement à leur application pratique, telle qu'il la développe au ch. XIV. Mais il s'interrompt pour rappeler aux Corinthiens ce qui leur manquait surtout, ce qui, s'ils l'eussent possédé, eût suffi pour les éclairer sur la vraie appréciation et le sain exercice des dons, la charité.

Le v. 31 forme la transition à cet admirable chapitre qui n'est pas un simple épisode, mais qui domine, au contraire, tout ce grand morceau.

[1] Si je ne me trompe, l'énumération v. 28 répond dans l'image du corps, à v. 18-26; et l'énumération 29-30 à v. 14-17.

2. Ch. XIII. La charité.

L'apôtre a établi la légitimité et la nécessité de l'emploi de tous les dons pour le service de l'ensemble. Dans les derniers versets (29 et 30), il a fait allusion à certaines aspirations ambitieuses qui peuvent se produire dans ce domaine. Ce n'est pourtant pas qu'il veuille bannir toute aspiration à l'égard des dons ; seulement il demande qu'elle se porte, non vers ce qui brille et frappe, mais vers ce qui est vraiment utile. Il expliquera XIV, 1 ce qu'il entend par là; mais auparavant, il expose le point de vue duquel il faut juger toute cette question.

Il y a une vertu qui est au-dessus de tous les dons, qui est le don par excellence, parce que, sans elle, tous les dons ne sont rien, ne servent à rien, n'ont qu'un éclat passager C'est à ce sentiment sublime, qui s'appelle la charité [1], qu'il faut avant tout aspirer.

Dans v. 1-3, Paul montre la *nécessité* de cette vertu. Il le fait en proclamant l'inutilité, le néant réel de tous les dons, du don des langues, même sous sa forme la plus élevée, de la prophétie, de la connaissance atteignant aussi haut qu'elle peut atteindre, de la foi opérant miraculeusement, de la bienfaisance poussée aux dernières limites, de l'héroïsme allant jusqu'au martyre, si tout cela n'a pas pour âme la charité.

Les v. 4-7 montrent la *fécondité* admirable de la charité. En énumérant les vices qu'elle bannit, Paul trace indirectement le tableau de ceux qui sévissent à Corinthe et qui empoisonnent la vie de l'église, et en décrivant les fruits savoureux qu'elle produit, il met le doigt sur le déficit spirituel qui se fait si tristement sentir dans cette église.

[1] Je préfère ici ce terme à celui d'amour, parce qu'il me paraît mieux répondre au mot grec ἀγαπή, qui désigne non l'amour de désir, mais la contemplation affectueuse et pleine d'intérêt (ἄγαμαι).

Enfin dans un troisième développement, v. 8-13, il insiste sur la *durée* éternelle de la charité. Le moment vient où les dons, en particulier les langues, la prophétie et la connaissance, s'évanouiront quand luira le grand jour de la perfection. Comme le langage, les aspirations et les réflexions de l'enfance disparaissent peu à peu chez l'homme pour faire place au langage, aux conceptions, aux raisonnements de l'âge mûr, ainsi à ce moment s'évanouiront les dons et ne subsisteront que ces trois choses, qui sont les éléments de la perfection elle-même, la foi, l'espérance et, par dessus tout, la charité.

Rien donc n'est bien sans cette charité qui manque aux Corinthiens; et avec elle disparaîtrait tout le mal qui se montre chez eux. Comprennent-ils que le jour de Christ mettra fin à ce qu'ils sont si fiers de posséder, et ne laissera subsister que ce qu'ils négligent d'acquérir?

De cette hauteur, l'apôtre revient à la question compliquée de l'usage des dons, ayant maintenant en main le fil qui peut guider l'église dans ce labyrinthe.

3. Ch. XIV. L'application des principes posés.

Et d'abord l'appréciation comparative du don des langues (ou glossolalie) et de la prophétie (v. 1-25); puis les prescriptions pratiques relatives à l'usage de ces deux dons (v. 26-33); enfin une question particulière relative au culte, et la conclusion (v. 34-40).

1° V. 1-25. Supériorité de la prophétie sur la glossolalie :

Et d'abord en vue de l'église elle-même (1-20); puis en vue des étrangers qui assistent à son culte (21-25).

a) En vue de l'église (1-20).

V. 1-5. La prophétie, intelligible pour tous et propre à encourager et à édifier, est préférable à la glossolalie dans laquelle celui qui parle exprime les douceurs ineffables de

sa communion avec Dieu, mais en un langage inintelligible pour ses auditeurs. Au point de vue de la charité, la première est donc supérieure à la seconde.

Nous apprenons ici ce qu'était le parler en langues à Corinthe. Ce n'était nullement un parler en langues étrangères (latin, arabe, persan ou autre langue existante); c'était un langage ayant quelque analogie avec le chant, exprimant non des idées, mais des sensations intimes. Paul appelle le contenu de ce langage des *mystères*, parce qu'il reste un secret entre Dieu et le glossolale, à moins qu'un frère, mis avec celui ci en rapport spirituel, n'interprète sa parole.

V. 6-15. L'apôtre déclare même la glossolalie complètement inutile si la condition d'une interprétation n'est pas remplie. Il le montre d'abord par son exemple. Ce séjour à Corinthe qu'il leur promet, il y aurait pour lui un moyen de le rendre parfaitement stérile, ce serait de se mettre, lui qui possède plus qu'eux tous ce don, à l'exercer simplement, sans y ajouter ni la prophétie, ni l'enseignement. Comme seconde preuve, il emploie une comparaison : A quoi servirait le jeu des instruments, le signal de la trompette, par exemple, si ce jeu n'avait ni modulation, ni rhythme? — Enfin, la langue humaine elle-même, à quoi servirait-elle si elle était inarticulée? Elle ne serait point comprise. Celui qui prie ou psalmodie dans l'assemblée doit donc le faire, non dans un état d'extase qui ne s'exprime que par des sons inintelligibles, mais avec son intelligence et de manière à parler à l'intelligence des autres.

V. 16-20. Il y a même de l'inconvenance à entretenir ses frères d'une manière inintelligible pour eux. Car c'est là faire jouer à l'église un rôle indigne d'elle. C'est la mettre dans la position d'un de ces hommes du dehors, qui viennent parfois assister au culte sans y rien comprendre,

et l'obliger à dire amen! à une action de grâces dont le contenu lui est resté étranger. Quant à Paul, il aimerait mieux ne dire que cinq paroles intelligibles que de briller par son don de parler en langues, en imposant à l'Église l'obligation d'écouter ce qu'elle ne comprend pas. Le bon sens de ses lecteurs devrait suffire pour leur faire comprendre l'inconvenance de ce procédé.

b) V. 21-25. Ce n'est pas seulement aux croyants que les glossolales font du tort en usant de leur don de cette manière; c'est aussi aux auditeurs non croyants qui viennent parfois assister au culte pour se mettre au fait de la religion nouvelle. Ce langage inintelligible ne saurait les édifier. Quand Dieu a-t-il parlé en langues étrangères à son peuple d'Israël? Quand ce peuple écoutait avec docilité le langage des prophètes? Nullement : c'est quand ils l'avaient méprisé, que Dieu les châtiait en envoyant contre eux ces peuples étrangers qui les asservissaient en apportant avec eux leurs langues inintelligibles. Un tel langage est donc de la part de Dieu un signe de châtiment et de rupture; qu'a-t-il à faire dans les assemblées de l'Église de Dieu! Le nouveau venu non encore croyant le sentira bien; son bon sens le lui dira. S'il les entend tous parler en langues, il dira : Ces gens sont fous! tandis que si un prophète se lève et lui dévoile les secrets de sa vie et les honteuses dispositions de son cœur, il tombera sur sa face en s'écriant : Dieu est véritablement au milieu de ces gens-là! [1]

2° V. 26-40. Règles pratiques pour l'usage de ces dons dans le culte.

La règle commune : Chacun (de ceux qui ont un don)

[1] Il est étrange que jusque dans les derniers commentaires on ait pu méconnaître, comme on l'a fait, le vrai sens des passages v. 16-17 et 21-22.

doit venir au culte avec ce qui lui est donné, un cantique, ou un enseignement, ou une prophétie, ou une langue, ou une interprétation, et y associer l'assemblée en visant uniquement au bien de celle-ci et sans aucun désir de se faire valoir (v. 26).

Pour l'usage de la glossolalie : deux ou *au plus* trois discours en langues, toujours l'un après l'autre et avec interprétation. Si cette dernière condition ne peut être remplie, le parler en langues ne doit pas avoir lieu (v. 27-28).

Quant aux prophéties : deux ou trois, avec appréciation de la part des autres prophètes. Car il peut se mêler de l'alliage à de telles allocutions. Comme mesure d'ordre : silence immédiat chez le prophète qui parle, si un autre prophète, en se levant, témoigne d'une révélation venue sur lui. La parole toute fraîche de celui que saisit l'Esprit aura certainement l'avantage sur celle de celui qui parle déjà depuis un certain temps. De cette manière, tous ceux qui ont le don pourront arriver à parler, de telle sorte que les besoins de tous les auditeurs soient satisfaits (v. 29-33a).

Enfin un point spécial : la question du parler des femmes. Sauf le cas exceptionnel prévu XI, 5 et sous réserve de la condition indiquée dans ce passage, interdiction complète aux femmes de parler dans les assemblées, fût-ce même simplement dans le but d'interroger. Il y aurait là une infraction à l'état de subordination que leur impose la loi. — En vue de l'esprit d'insubordination dont cette église est atteinte, l'apôtre lui rappelle qu'elle n'est ni la première, ni la seule, et qu'elle doit marcher d'accord avec toutes les autres; or, l'usage de celles-ci à cet égard est très arrêté. L'apôtre en tout ceci ne parle point de son chef; il ne fait qu'énoncer la volonté du Seigneur. Si quelqu'un parmi eux possède, comme prophète ou

comme fidèle, l'Esprit du Seigneur, qu'il le montre en reconnaissant ce même Esprit dans les directions précédentes. Mais s'il veut l'ignorer, qu'il l'ignore! Ce sera à ses risques et périls (33b-38).

Le résultat final, v. 39 et 40, est annoncé, comme d'ordinaire, par un ὥστε, *de sorte que*. Paul le formule en trois mots : travailler à développer le don de prophétie; ne pas empêcher les discours en langues; tout faire avec ordre et décence.

L'apôtre arrive enfin au sujet dogmatique qu'il a à traiter. La doctrine est comme le sang dont se nourrit l'Église; toute altération doctrinale ne peut que nuire au corps de Christ. C'est sans doute la raison pour laquelle il a réservé ce sujet pour le couronnement de l'épître.

Dixième sujet : La résurrection des corps (ch. XV).

Rien n'indique que le sujet de la résurrection des corps eût été soumis à l'apôtre dans la lettre des Corinthiens. Je pense donc que les discours des *quelques-uns* (τινές), dont il est fait mention au v. 12, avaient été rapportés à Paul par les délégués de l'église. On a supposé que ces *quelques-uns* étaient d'anciens Sadducéens qui avaient importé dans le christianisme les restes de leurs opinions précédentes. Mais ce parti ne paraît pas avoir été répandu hors de Palestine, et en se convertissant au christianisme, de tels hommes auraient subi un changement trop radical pour qu'un pareil mélange d'opinions hétérogènes eût pu se produire. Il est plus probable que la négation de la résurrection du corps résultait dans ce milieu hellénique de la tendance philosophique à envisager le corps comme la source de tout mal. Cette manière de voir avait même gagné les penseurs juifs d'Alexandrie, tels que

Philon et l'auteur de la Sapience. A ce point de vue, quel avantage pouvait-il y avoir pour l'âme, une fois affranchie du corps, à retomber, par la résurrection de celui-ci, sous l'empire de la matière? C'était probablement là le point de vue de ces deux hérétiques qui, d'après 2 Tim. II, 18, enseignaient que « la résurrection des morts était déjà accomplie. » Ils l'identifiaient avec la régénération spirituelle. Quelques passages de notre chapitre, en particulier v. 32-34, pourraient faire supposer que ceux qui niaient la résurrection du corps à Corinthe niaient en même temps la survivance de l'âme. Mais des hommes de cette trempe se seraient-ils convertis au christianisme? Que leur importait le salut? Voir sur cette question à l'exposé de ce passage.

L'apôtre traite le fait de la résurrection du corps, premièrement au point de vue de sa certitude (v. 1-34), secondement au point de vue du mode de sa réalisation ou de sa possibilité (v. 35-52); puis il entonne le chant de triomphe sur les ruines du règne de la mort (v. 53-58).

1. V. 1-34. Certitude du fait de la résurrection des corps; sa place dans l'ensemble du salut.

La supposition tacite de l'argumentation suivante est que le salut doit se réaliser chez les croyants de la même manière qu'il s'est réalisé en Christ. Car notre salut n'est que l'assimilation de ce que Jésus a été et a fait lui-même. A ce point de vue, la question de notre résurrection dépend entièrement de celle de la résurrection de Jésus.

a) V. 1-11. La tradition apostolique, reposant sur une série de témoignages certains, déclare que Jésus est corporellement ressuscité le troisième jour après avoir expié nos péchés et avoir été déposé dans le sépulcre; Paul lui-même, à la suite des apôtres, l'a contemplé vivant.

b) V. 12-19. Or, nier notre résurrection, c'est nier celle

de Jésus. C'est, par conséquent, faire des apôtres de faux témoins et des faux témoins de la pire espèce. Bien plus, c'est nier le salut lui-même, puisque si Christ n'est pas ressuscité, l'expiation de nos péchés n'a pas été accomplie par sa mort; notre condamnation subsiste par conséquent, et nous qui comptons sur la vie éternelle et qui, dans cet espoir, faisons le sacrifice de tout bien-être terrestre, nous nous trouverons avoir été les victimes de la plus cruelle illusion et aboutirons à la perdition, tout comme les autres. Otez à l'Évangile ce fondement, la résurrection du Christ, il s'écroule et toute l'espérance chrétienne avec lui.

c) V. 20-28. Mais non! Le fondement est ferme et l'édifice de notre espérance se relève fièrement jusqu'au faîte. — Dans le drame de la résurrection, trois actes : le premier, la résurrection du Christ, les prémices de la moisson; le second, la résurrection des fidèles au moment de l'avènement visible de Christ; le troisième, la résurrection universelle, après une période de victoire sur les ennemis du salut, entre lesquels le dernier vaincu sera la mort, quand la résurrection universelle lui arrachera sa proie tout entière et la rendra pour jamais impuissante. Ce sera là en même temps la fin du règne spécial du Messie, destiné à conduire la création à son but glorieux, après quoi la vie de Dieu éclatera parfaite dans tous les croyants glorifiés.

d) V. 29-34. Essayons de supposer qu'il en fût autrement! A quoi servirait le baptême reçu en vue de l'Église invisible, le martyre en face duquel Paul vit lui-même journellement? Vivons pour jouir des biens de ce monde, puisque tout finit avec la mort! — Rougissez! Réveillez-vous de l'ivresse qui vous a gagnés!

Au v. 32, Paul mentionne un fait que nous laisse ignorer le récit des Actes. Car il est impossible d'appliquer

ces mots au tumulte de Démétrius qui n'avait pas encore eu lieu. Ce fait inconnu fait penser à ce qu'écrit Paul Rom. XVI, 3 d'Aquilas et Priscille qui lui avaient sauvé la vie en exposant la leur propre, et, en effet, ils étaient alors avec lui à Éphèse. Nous n'en savons pas davantage sur ce point. Mais ce qui étonne le plus dans ce passage, c'est que Paul semble confondre la négation de la résurrection du corps avec celle de l'immortalité de l'âme. On pourrait supposer qu'il envisage la première comme la seule garantie solide de la réalité de la seconde. Car un esprit fini, sans organe d'activité, ne se conçoit pas. Mais la vraie réponse est, je pense, celle-ci : A supposer que la résurrection de Christ et des fidèles fût une illusion, la survivance de l'âme ne garantirait point le bonheur à venir, puisque la condamnation serait toujours là menaçante, certaine; et la conclusion : « Mangeons et buvons..., » resterait par conséquent la seule rationnelle.

2. V. 35-52. Le mode de la résurrection du corps.

Notre résurrection est certaine; mais comment se représenter le mode et la possibilité d'un tel fait? Dissous par la mort, le corps pourra-t-il se reconstituer? Et que pourra-t-il être à la suite de ce renouvellement?

a) V. 35-41. Sur le premier de ces deux points, la raillerie profane a beau jeu, surtout lorsqu'elle se place en face de l'idée grossière que l'on se forme souvent de ce fait et spécialement de la manière dont il était compris par les rabbins. A celui qui présente la résurrection comme une restauration de l'ancien corps par la réunion de toutes les particules matérielles dont il avait été composé et qui tourne en ridicule le fait ainsi compris, Paul répond : Insensé, toi qui te crois sage! Ce que tu envisages comme un obstacle insurmontable à la résurrection, la dissolution du corps par la mort, est au contraire le moyen par lequel

Dieu l'accomplit. La semence que nous jetons en terre ne germe et ne s'épanouit en une plante luxuriante qu'à la condition que ses enveloppes se dissolvent dans la terre. L'humidité et la chaleur du sol, en faisant pourrir ces parties extérieures, affranchissent le germe impalpable qu'elles recèlent et le font éclater en un nouvel et bel organisme. Ainsi, dans la résurrection du corps. L'organisme nouveau qui apparaîtra ne sera pas la réapparition de l'ancien, mais le déploiement d'un germe vivant, déposé dans celui-ci. Autant est grande la différence entre ce pauvre et nu grain de semence que tu déposes dans le sol et cet arbre magnifique qui bientôt en sortira, autant est grande la différence entre notre corps actuel et le corps futur qui en doit sortir. N'y a-t-il pas une variété infinie de corps? Corps d'hommes et d'animaux, corps terrestres et corps célestes, avec variétés infinies de beauté, d'éclat?

b) V. 42-49. L'apôtre passe ici à la seconde question du v. 35 : Que sera le corps nouveau? Le corps actuel est soumis à la corruption, au déshonneur, à la faiblesse; il a été donné comme agent à une *âme*, à un simple souffle de vie; l'autre sera doué d'incorruptibilité, de gloire, de force; il servira d'organe à un *esprit*, qui non seulement vit, mais qui est capable de faire vivre. Le premier a dû précéder, comme aussi l'Adam terrestre est venu le premier; le second suivra, comme le Christ est aussi venu en second. De même que nous avons porté l'image de l'Adam terrestre, de même nous porterons celle du céleste. Ces derniers mots ne peuvent se rapporter, comme le veut l'école de Tubingue, au Christ préexistant dont nous ne porterons jamais l'image[1]. Paul veut parler du Christ

[1] L'intention de cette interprétation est claire : Il s'agit de tirer de ce passage la preuve que Paul a envisagé le Christ préexistant non comme un être divin, mais comme *l'homme* céleste, prototypique.

fait homme, revenant, au moment de sa Parousie, dans ce corps glorifié dans lequel il l'avait contemplé. C'est à ce corps ressuscité et glorifié qu'il assimilera le nôtre par une résurrection semblable à la sienne. Le passage Phil. III, 21 ne devrait pas laisser de doute à cet égard, non plus que le contexte de tout notre chapitre qui est exclusivement eschatologique.

c) V. 50-52. Mais il y a une classe de fidèles à laquelle ne saurait s'appliquer ce qui vient d'être dit, ce sont ceux qui vivront au moment de la Parousie et n'auront pas encore passé par la mort. Le corps de ceux-ci, déclare l'apôtre en vertu d'une révélation spéciale, subira une transformation soudaine; car le corps, composé de chair et de sang, que nous portons actuellement, n'est pas propre à être revêtu de la gloire du royaume divin.

3. V. 53-58. Ici commence l'hymne d'action de grâces pour la pleine victoire qui nous est donnée en Jésus-Christ. Que nous soyons morts ou encore vivants et simplement mortels, il faut que nous soyons revêtus d'un organe immortel et incorruptible. C'est ainsi seulement que sera accomplie pour les uns et pour les autres la parole prophétique : « La mort est engloutie à toujours. » — L'empire de la mort était fondé sur le fait du péché et le péché empruntait sa puissance meurtrière à la loi. Jésus a vaincu le péché, satisfait la loi : il a ainsi miné les bases du trône de la mort et l'a fait crouler par sa résurrection. Grâces lui soient rendues! Que notre travail ici-bas ne se relâche point; nous ne travaillons pas en vain. Ce que nous faisons pour lui demeure à jamais fécond en lui.

Le dernier mot de cet admirable chapitre est introduit, comme toutes les autres conclusions semblables, par un simple ὥστε, *de sorte que*.

Nous pouvons maintenant discerner l'ordre dans lequel

l'esprit logique de Paul avait décidé à l'avance de classer et de traiter toutes ces matières hétérogènes. Par la raison que nous avons dite, il a placé en premier lieu les *questions ecclésiastiques* (divisions et discipline) auxquelles se rattachait le rétablissement de son autorité apostolique; car c'était là ce qui importait avant tout. Puis il a fait suivre ce premier groupe d'un second comprenant les sujets relatifs à la *vie morale* des membres de l'Église (procès, impureté, mariage, viandes sacrifiées). Il a placé en troisième lieu les *questions liturgiques*, les sujets relatifs au culte des assemblées (tenue des femmes, sainte Cène, dons spirituels). Enfin, pour couronnement, l'apôtre a gardé une *question dogmatique* (résurrection des corps), la doctrine étant à ses yeux ce qu'il y a de plus important, de plus vital, l'aliment de la foi. On voit aisément que, dans cet arrangement, le progrès va de l'extérieur à l'intérieur.

CONCLUSION

La conclusion de la lettre est renfermée dans le ch. XVI; elle renferme des commissions, des nouvelles et les salutations finales.

1. V. 1-4. L'apôtre donne quelques directions relatives à l'exécution de la grande collecte qui se faisait à ce moment-là, en faveur des chrétiens pauvres de Jérusalem, dans les églises qu'il avait fondées en Asie et en Grèce. L'élévation habituelle des pensées ne nuisait point chez lui à l'esprit pratique. Nous en avons une preuve dans la mesure qu'il propose ici aux Corinthiens pour que leur collecte soit abondante, et cela sans peser sur eux d'une manière trop sensible. — Il semble que le premier jour de la semaine fût déjà alors solennisé en quelque manière, sans doute en mémoire de la résurrection. Il ne résulte

pas cependant des termes de Paul que ce fût dans le culte commun que les offrandes dussent être déposées par chacun. Il s'agit plutôt, d'après les termes employés par l'apôtre, d'un acte que chacun devait accomplir dans sa propre maison, afin que, quand il arriverait, on n'eût plus qu'à recueillir chez les fidèles les sommes toutes préparées. On peut s'étonner de ce que Paul, mentionnant les églises de Galatie, ne parle pas aussi de leurs voisines, celles de Pisidie et de Lycaonie, qui avaient été fondées dans le premier voyage. La raison en est sans doute le fait qu'il n'avait donné une telle direction qu'aux premières. Du reste, elles prenaient aussi part à la collecte (Act. XX, 4 : Gaïus de Derbe et Timothée). — Si Paul ne se rend pas lui-même à Jérusalem avec la députation des églises, ce qui est encore incertain, il remettra aux délégués une lettre d'envoi accompagnant cet hommage offert à l'église mère. Que si la somme à offrir en est digne, il conduira lui-même la députation. Il ne dit pas qu'il ira avec les députés, mais : « Ils viendront avec moi. » Quels que soient les égards que Paul ait toujours pour ses compagnons d'œuvre, il n'oublie point ce qui est dû à sa dignité apostolique. Il n'est pas, comme les délégués, envoyé d'une église à une autre église; il est l'envoyé de Christ à l'Église.

2. V. 5-9. Le second sujet dont Paul entretient les Corinthiens, c'est sa prochaine arrivée chez eux, à laquelle il vient déjà de faire allusion. Il paraît que, dans une lettre précédente, il leur avait annoncé qu'il comptait se rendre d'abord d'Éphèse à Corinthe, puis de là en Macédoine, d'où il reviendrait pour un long séjour à Corinthe. Maintenant, il leur écrit qu'il a modifié son plan. Il passera d'abord par la Macédoine, puis se rendra de là chez eux. La raison qu'il donne de ce changement est celle-ci :

D'après son ancien projet, il n'aurait pu les voir dans sa première visite qu'en passant. Or, il s'est passé des choses qui ne lui permettent plus d'en agir ainsi et qui lui font désirer de les voir plus longuement quand il les reverra pour la première fois. Un grand nombre d'interprètes voient dans les premiers mots du v. 7 une allusion à un court séjour que Paul aurait fait précédemment à Corinthe, avant cette lettre : « Je ne veux pas vous voir maintenant en passant (comme je l'ai fait une fois déjà précédemment). » Mais rien absolument ne justifie ce contraste, que l'on met dans le ἄρτι, entre maintenant et précédemment. Le sens que nous venons d'exposer convient parfaitement à l'expression et au contexte, et nous indiquerons bientôt les raisons qui nous empêchent d'admettre une visite quelconque, longue ou courte, faite par Paul à Corinthe *avant* notre lettre. — L'apôtre dit ensuite qu'il demeurera à Éphèse jusqu'à la Pentecôte (v. 8). La notice qui se trouve dans la souscription de l'épître, d'après laquelle Paul aurait expédié cette lettre de Macédoine, repose donc sur une erreur. Les anciens interprètes desquels elle procède ont pris à la lettre les mots : « Je passe par la Macédoine » (v. 5), tandis qu'ils indiquent simplement son nouveau plan de voyage. Puis ils ont appliqué ces mots du v. 8 : « Je resterai à Éphèse jusqu'à..., » à un séjour postérieur à cette lettre.

3. V. 10 12. De sa propre visite, Paul passe à celle de Timothée, déjà annoncée au ch. IV, puis à la visite qu'il avait demandée lui-même pour eux à Apollos, visite que plusieurs d'entre eux attendaient sans doute avec impatience. De la manière dont il recommande Timothée au bon accueil de l'église, on doit conclure à une certaine inquiétude que Paul éprouvait touchant ce séjour de son jeune et timide compagnon d'œuvre; comp. à ce sujet ce

qui ressort de 2 Tim. I, 6-7 sur le caractère de Timothée. Et la tâche était grande en ce moment pour un si jeune homme auprès d'une telle église si engouée d'elle-même. Il avait à appuyer les sévères remontrances de l'apôtre et à faire prévaloir ses directions sur celles d'opposants hautains et hardis (voir IV, 18-20). — Paul ne partira pour la Grèce que quand Timothée sera revenu à Éphèse. Il l'attend, dit-il, avec les frères. Ces frères ne sont pas, me paraît-il, des frères revenant avec Timothée. Il n'avait pas d'autre compagnon de voyage qu'Éraste, et nous ignorons si celui-ci n'était pas resté en Macédoine. Ce sont bien plutôt les trois députés de Corinthe qui attendaient avec Paul l'arrivée de Timothée pour s'entretenir avec l'apôtre des nouvelles qu'il rapporterait de l'effet produit par sa lettre. Ainsi ce détail, oiseux dans le premier sens, prend une signification particulière.

Quant à Apollos, Paul désire que les Corinthiens sachent non seulement qu'il n'a mis aucun obstacle à sa visite à Corinthe, mais qu'il l'a, au contraire, encouragée de tout son pouvoir. Les frères avec lesquels il devait se rendre à Corinthe sont les mêmes que ceux du v. 11, les trois délégués. Apollos s'est obstinément refusé à ce projet, quoi que Paul ait pu lui dire (comp. le πάντως, *absolument*), non pas, comme le dit *Meyer*, parce qu'il n'en avait pas le temps, mais parce que cela ne lui convenait pas en ce moment (εὐκαιρεῖν), et on le comprend. Il ressentait évidemment une sorte de dégoût pour le rôle qu'on lui avait fait jouer à Corinthe comme rival de l'apôtre.

De tout ce passage il résulte que la souscription de l'épître renferme une seconde erreur, partagée par plusieurs modernes (*de Wette*, *Mangold*, etc.), quand elle dit que notre lettre a été portée par les trois délégués de Corinthe. L'arrivée de cette lettre à Corinthe devait, au contraire,

d'après le v. 10, précéder l'arrivée de Timothée dans cette ville, et par conséquent le départ des trois députés pour Corinthe, puisqu'ils l'attendaient à Éphèse.

4. V. 13-18. Suivent deux recommandations, l'une générale, l'autre spéciale. La première est conçue en termes énergiques et pour ainsi dire militaires : veiller au poste, ne pas lâcher pied, s'armer d'un courage viril, déployer de la force; mais tout cela dans l'esprit de charité qui doit pénétrer chaque acte. Il est aisé de rattacher à ces différents termes les nombreux défauts reprochés aux lecteurs dans le cours de la lettre. La recommandation spéciale se rapporte à la déférence respectueuse que doivent les membres de l'Église à tous ceux d'entre eux qui s'occupent avec dévouement des intérêts du corps de Christ. On nie aujourd'hui l'existence de certaines charges ecclésiastiques à Corinthe. Mais nous avons vu, à l'occasion de XII, 29-30, combien cette manière de voir est peu fondée. Les derniers mots du v. 16 (καὶ παντὶ τῷ...) font allusion à ceux qui sont chargés de pareils offices. Quant à la première partie de cette recommandation, elle s'applique évidemment aux trois députés qui se sont mis au service de l'église pour faire ce long voyage et qui ont par là contribué à réjouir directement le cœur de Paul et indirectement celui de l'église elle-même à laquelle ils reporteront les encouragements de l'apôtre. *Weizsœcker* a supposé que Fortunat et Achaïque étaient deux esclaves de Stéphanas; ce qui n'a rien d'invraisemblable. Les lignes dans lesquelles Paul traite ce sujet sont empreintes d'une exquise délicatesse, elles trahissent la préoccupation que lui causait l'esprit d'insubordination et de légèreté qu'il remarquait avec douleur chez ses lecteurs. On dirait que Paul prévoyait les troubles ecclésiastiques qui se produiraient plus tard dans cette église et à l'occasion

desquels l'église de Rome lui adressa, trente ans après, par la plume de Clément, l'un de ses évêques, une lettre de remontrances. Chose singulière, cette lettre eut pour porteur un chrétien nommé Fortunatus.

5. V. 19-24. Salutations.

On s'étonne de trouver en tête des salutations celles des églises d'Asie. Comment avaient-elles pu charger Paul de cette commission? Sans doute, quelques-uns de leurs membres venaient visiter l'apôtre à Éphèse et contempler dans cette grande métropole les succès de l'Évangile. — La salutation d'Aquilas et de Priscille à l'église de Corinthe est toute naturelle, puisqu'ils avaient partagé avec Paul tout le séjour de celui-ci dans cette ville et qu'ils l'avaient ensuite accompagné à Éphèse (Act. XVIII, 18). — Le baiser fraternel était un usage reçu parmi les premiers chrétiens; ce rite se célébrait simultanément du côté des frères et du côté des sœurs; on le plaçait parfois entre la prière finale et la sainte Cène.

Paul écrit sa propre salutation de sa main, comme d'ordinaire; comp. 2 Thess. III, 17. Mais on est étonné de la voir suivie — c'est ici un cas unique — d'une parole d'imprécation à l'adresse de « ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus-Christ. » Nous l'avons dit déjà : cet anathème est, à nos yeux, une réponse à ceux qui osaient en jeter un à la face de Jésus. Dans tout le cours de l'épître, Paul s'est contenu, même en parlant de ceux dont la conduite témoignait d'une révoltante indifférence envers la personne du Seigneur Jésus. Il avait même mentionné, sans éclater, des gens qui allaient jusqu'à prononcer sur cet être divin une malédiction. Au moment de poser la plume, il éclate en un saint anathème, qui doit en quelque sorte effacer celui qu'on n'aurait jamais cru pouvoir être prononcé dans l'Église. Le terme de *Maranatha* est tiré de

la langue araméenne; on le traduit ordinairement dans ce sens : « Le Seigneur vient. » Grammaticalement rien n'empêche de lui donner plutôt ce sens : « Seigneur, viens[1], » qui, comme invocation, se rattache mieux à l'imprécation qui précède. Ce terme, qui est le dernier mot de l'Apocalypse et qui se retrouve dans la *Doctrine des douze apôtres*, à la fin de la liturgie de la sainte Cène (ch. X), n'aurait-il point été une espèce de mot d'ordre usité entre chrétiens qui, par son caractère étranger et mystérieux, devait faire une impression plus grande qu'une simple expression grecque? Et n'aurait-il point servi d'exergue au sceau par lequel l'apôtre confirmait sa signature? Ne pouvant reproduire le sceau, les premiers copistes en auraient au moins conservé en toute lettre cette devise. — A la bénédiction qu'il appelle sur l'église par la grâce du Seigneur Jésus, Paul ajoute l'assurance de son amour personnel pour eux tous, et non point seulement pour ceux qui disent : « Je suis de Paul. »

III

Circonstances de la composition.

L'analyse détaillée que nous venons de faire du contenu de cet écrit nous fournit aisément les moyens de déterminer la situation dans laquelle il a été composé. XVI, 8, Paul dit : « Je demeure à Éphèse jusqu'à la Pentecôte. » Cette lettre a donc été composée durant son séjour à Éphèse et dans les derniers temps de ce séjour. Seulement, comme nous le constaterons, le séjour de l'apôtre dans cette ville a été partagé en deux parties fort inégales : la première a

[1] Voir mon Commentaire sur XVI, 21.

duré deux ans et trois mois; ce temps écoulé, Paul forma le projet de visiter les églises de Grèce, puis de se rendre à Jérusalem et de là à Rome (Act. XIX, 8. 10. 21), projet dont il prépara l'exécution en envoyant en Grèce devant lui Timothée et Eraste (v. 22). L'autre partie n'a duré que quelques mois; Paul revint de son voyage en Grèce et reprit momentanément son travail à Éphèse, auquel mit fin brusquement le soulèvement provoqué par Démétrius (Act. XIX, 23 et suiv.). Ces deux parties ne sont pas expressément distinguées par Luc, pas plus que les deux parties du séjour de Paul à Damas (Act. IX, 23); il emploie seulement une expression singulière qui fait soupçonner une prolongation inattendue du séjour d'Asie et implique quelque chose de sous-entendu dans le récit : « Et après cela, il prolongea encore pendant un temps son séjour en Asie » (ἐπέσχε χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν, Act. XIX, 22). Nous verrons, en étudiant la seconde épître aux Corinthiens, tout ce que renferme cette expression abrégée.

C'est certainement au terme de la première et plus longue moitié du séjour d'Éphèse que se rapporte la parole citée 1 Cor. XVI, 8. Car l'envoi de Timothée en Grèce, que les Actes placent à ce moment-là (Act. XIX, 22), est évidemment le même que celui dont parle deux fois la 1re aux Corinthiens comme d'un fait tout récent (IV, 17 et XVI, 10. 11). Ce qui le confirme, c'est que, d'après les deux écrits, cette visite de Timothée devait être suivie de près de celle de Paul lui-même; comp. Act. XIX (la relation entre v. 21 et 22) et 1 Cor. IV (la relation entre v. 17 et 18), puis XVI, 5. 8. 10. *Bleek* a conclu de cette corrélation évidente que Timothée était lui-même chargé de porter notre 1re aux Corinthiens. Mais cette idée n'est pas soutenable. Car, d'abord, il n'était pas certain que Timothée eût le temps, après avoir achevé l'œuvre qu'il avait à

faire en Macédoine, de se rendre encore à Corinthe (comp. le ἐὰν δὲ ἔλθῃ, *s'il vient chez vous*, 1 Cor. XVI, 10); et ensuite, d'après le même verset, cette lettre devait préparer le bon accueil que Paul désirait qui lui fût fait à Corinthe; elle devait donc précéder son arrivée. Paul l'avait écrite sans doute après le départ de Timothée; mais il l'avait expédiée directement par mer, de sorte qu'elle devait arriver encore avant les deux envoyés qui faisaient le tour par la Macédoine.

Il résulte de là que ce fut après deux ans et trois mois de séjour à Éphèse que Paul écrivit notre épître. Ce séjour avait commencé à la fin de l'an 54 ou au commencement de l'an 55; ce qui nous conduit pour la composition de cette lettre au printemps de l'an 57, un peu avant la Pentecôte (XVI, 8) et vraisemblablement à l'époque de la fête de Pâques; comp. 1 Cor. V, 7-8.

La situation morale de l'église n'est pas plus difficile à déterminer. Elle résulte, d'une part, du caractère de la population au sein de laquelle cette église avait été fondée, de l'autre, des différentes circonstances qui avaient marqué le cours des trois années écoulées depuis sa fondation. C'est par l'énumération de ces circonstances que nous commencerons.

1. La première fut l'arrivée d'Apollos. Cette arrivée eut lieu tôt après le départ de Paul; car ce jeune prédicateur, converti et instruit à Éphèse par Aquilas et Priscille, était déjà parti pour Corinthe lorsque Paul vint retrouver ses amis à Éphèse et s'y établir avec eux. L'influence d'Apollos à Corinthe fut considérable, comme en font foi et notre épître et le récit des Actes (XIX, 27. 28). Elle contribua à modifier l'esprit de l'église. D'un côté, elle renforça l'élément juif; car Apollos démontrait avec beaucoup de puissance la messianité de Jésus; et de l'autre, elle s'éten-

dit à des personnes d'une classe très différente de celles que le ministère de Paul avait gagnées. Des hommes plus cultivés, mais moins sérieux peut-être, embrassèrent l'Évangile dans lequel ils trouvaient, par l'enseignement d'Apollos, un élément intellectuel et un charme nouveau; et cette circonstance contribua, sans la volonté d'Apollos, à diminuer le prestige de Paul et à ébranler dans les esprits sa position apostolique.

2. Bientôt après arrivèrent à Corinthe, ainsi que précédemment à Antioche, des émissaires judaïsants dont les uns parlaient de Pierre avec enthousiasme, comme de l'apôtre par excellence, tandis que d'autres se vantaient de posséder un christianisme supérieur à celui de Paul et même à celui des apôtres et de Pierre lui-même. Ces nouveaux éléments ébranlèrent davantage encore l'autorité de Paul qui, à l'origine de l'église, s'était naturellement seule fait valoir.

3. Nous constatons, en outre, qu'un échange de lettres avait déjà eu lieu entre Paul et l'église. A l'occasion de certains vicieux qui croyaient pouvoir faire marcher ensemble leurs anciennes habitudes de péché et la profession chrétienne, Paul avait écrit à l'église pour combattre sa lâche tolérance et recommander aux fidèles de rompre toute relation personnelle avec de telles gens. L'église lui avait répondu, en attribuant à cette injonction une portée plus générale que le bon sens ne permettait de le faire. Elle avait de plus interrogé l'apôtre sur divers sujets, tels que le mariage et le célibat (VII, 1), le manger des viandes sacrifiées (VIII, 1), l'exercice de la prophétie et de la glossolalie (XII, 1). Paul répond à toutes ces questions dans notre lettre.

4. Une députation de trois personnes était arrivée de Corinthe. Peut-être avait-elle été chargée de porter la lettre

de l'église, dont nous venons de parler. Il est probable qu'elle était en même temps chargée par la portion attachée à Paul de s'entretenir avec lui sur divers sujets qui préoccupaient les membres fidèles (les procès, la tenue des femmes, les désordres dans la Cène, la négation de la résurrection, et peut-être le cas de l'incestueux).

5. Les gens d'une maison corinthienne ou éphésienne avaient fait rapport à Paul sur les divers partis qui s'étaient formés dans l'église.

6. Enfin Paul lui-même avait pris une mesure grave, celle d'envoyer Timothée à Corinthe, pour appuyer les exhortations renfermées dans notre 1re aux Corinthiens; il attendait en ce moment même avec les trois députés le retour de Timothée qui devait l'instruire de l'effet produit par cette lettre et le renseigner sur l'état présent de l'église. Il lui importait certainement de pouvoir s'entretenir sur ce point avec ces députés avant leur retour à Corinthe.

Parmi les circonstances qui ont précédé notre lettre, plusieurs *(Bleek, Néander, Reuss, Schmiedel,* etc.) placent une visite que Paul aurait faite à Corinthe soit immédiatement avant de venir s'établir à Éphèse (Néander), soit plus tard depuis Éphèse même. Plusieurs passages de la seconde aux Corinthiens supposent, en effet, qu'il avait fait deux séjours au milieu d'eux avant celui qu'il leur annonce dans cette épître (2 Cor. II, 1; XII, 14. 21; XIII, 1-2). *Baur, Hilgenfeld* et d'autres expliquent, il est vrai, ces passages tout différemment, faisant de ces deux séjours prétendus deux simples *projets* de visite. Nous discuterons cette question à l'occasion de la seconde épître. Mais si nous l'envisageons provisoirement comme résolue dans le sens de deux séjours antérieurs à la rédaction de la seconde lettre, il reste la question de savoir si le second

séjour doit se placer avant notre première lettre ou si sa place n'est pas plutôt entre nos deux lettres. Cette seconde manière de voir a été soutenue par *Bleek, Ewald, Eylau, Mangold, Weizsœcker, Pfleiderer*, etc. Pour moi, elle me paraît tout à fait fondée. Comment, demande avec raison *Hilgenfeld*, si Paul avait visité si récemment Corinthe, aurait-on pu répandre le bruit qu'il renvoyait toujours son arrivée, parce qu'il n'osait pas y revenir (1 Cor. IV, 18)? Comment se ferait-il que, tandis que la première épître est pleine d'allusions au séjour dans lequel Paul avait fondé l'église (I, 10. 17-26 et suiv.; II, 1 et suiv.; III, 1 et suiv.; 10-11; IV, 5. 15; IX, 1-2; XV, 1-2) et n'en contient pas une seule qui ait trait à un second séjour, la seconde, au contraire, soit écrite tout entière sous le coup des impressions que lui ont laissées cette seconde visite ainsi que les circonstances qui l'ont suivie (I, 8. 9; I, 23-II, 1; 12-13; XII, 14. 21)? On a répondu que les souvenirs du second séjour avaient trouvé place dans la lettre perdue qui avait précédé 1 Cor. Mais pourquoi, dans ce cas, la 1re aux Corinthiens, venue plus tard, est-elle de nouveau remplie de ceux du premier séjour sans qu'il soit possible d'y découvrir une trace du second dont elle était pourtant plus rapprochée? Quant au passage que *Reuss* allègue principalement, XVI, 7 : « Je ne veux pas vous voir maintenant en passant, » nous avons montré, p. 345, qu'il ne prouve absolument rien en faveur d'un second séjour antérieur à cette lettre[1].

On insiste aussi sur le changement de plan de voyage indiqué dans la première lettre (XVI, 7) et auquel Paul revient dans la seconde (I, 15 et suiv.); par là on croit pouvoir prouver l'étroite relation entre les deux lettres et

[1] *Meyer* dit avec raison ad. h. l. : « Dans le sens de Reuss, Paul aurait dû dire : οὐ θέλω ὑμᾶς πάλιν (et non ἄρτι) ἐν παρόδῳ ἰδεῖν. »

l'impossibilité d'un séjour de l'apôtre à Corinthe entre les deux, puisque c'est alors que Paul aurait donné de bouche l'explication renfermée dans 2 Cor. I. La preuve serait décisive, s'il s'agissait du même changement de plan; mais nous verrons qu'il n'en est rien, et nous pouvons le démontrer dès maintenant; en effet, la raison que Paul donne de ce changement est différente dans les deux cas. Paul dit, dans le premier, qu'il ne veut pas voir l'église seulement « en passant; » dans le second, que c'est « pour l'épargner » qu'il n'est pas revenu, afin de ne pas l'attrister et s'attrister lui-même (2 Cor. I, 23; II, 1).

Tout en reconnaissant donc la réalité d'une seconde visite de Paul à Corinthe avant 2 Cor., nous ne pouvons placer ce fait qu'après 1 Cor. Par conséquent, il ne faut point le ranger parmi les facteurs qui ont influé sur la composition de cette lettre.

A cette situation, telle qu'elle résulte naturellement des circonstances énumérées, se rattachent parfaitement les données qui se tirent de l'épître elle-même.

1. La légèreté grecque avait, dans une partie du troupeau, repris le dessus. Beaucoup de nouveaux convertis, qui n'avaient été changés que superficiellement, retombaient peu à peu dans leurs habitudes païennes. L'impureté surtout, que les Grecs envisageaient à peine comme une faute, infectait l'église et y produisait même des scandales notoires à l'égard desquels elle se montrait indifférente. Ce même esprit léger et profane se faisait sentir dans la célébration de la sainte Cène que l'on transformait en un de ces joyeux *symposia philica* dans lesquels se complaisaient les Grecs. Il poussait même à l'émancipation des femmes, qui se prévalaient de la liberté chrétienne pour s'affranchir de la retenue naturelle imposée à leur sexe.

2. A côté de cela, une grande abondance de dons se manifestait dans l'église. La fécondité hellénique de parole et de pensée y éclatait avec une remarquable richesse sous la nouvelle forme chrétienne. Mais le développement de la charité était loin de marcher de pair avec cet épanouissement des dons, et un esprit de vanité et de présomption gâtait cette belle explosion spirituelle, comme le gel qui frappe une brillante végétation printanière.

Voilà le tableau qui ressort de notre lettre. Il n'est pas seulement mélangé d'ombre et de lumière; un œil pénétrant y pourra déjà discerner les signes précurseurs d'un orage. Que l'élément juif, qui a commencé à se faire valoir, sache se déguiser assez habilement pour entraîner dans une coalition avec lui le dilettantisme moral et religieux du caractère grec, à ce moment une crise sérieuse éclatera et l'apôtre devra s'attendre à une lutte plus périlleuse encore que celle qu'il avait dû soutenir en Galatie.

On sent dans tout le cours de notre lettre, comme l'a admirablement fait ressortir *Weizsœcker*, que le pressentiment de ce danger menaçant le préoccupe vivement; bien des fois il est sur le point de donner essor à son émotion, à son indignation même; mais aussitôt il se contient et son ton reprend le calme et la dignité qui conviennent à une situation encore indécise.

IV

L'auteur.

1. Les témoignages externes.

La propagation et l'emploi de la 1re aux Corinthiens sont attestés dès la fin du premier siècle par l'épître de *Clément de Rome*. Écrivant aux Corinthiens eux-mêmes de la

part de son église, il cite plusieurs fois notre lettre. Le passage le plus remarquable est celui du ch. 47 : « Reprenez l'épître du bienheureux apôtre Paul : que vous a-t-il écrit avant tout au commencement de l'évangile? En vérité, il vous a donné des directions toutes spirituelles sur lui-même, sur Céphas et sur Apollos, parce que déjà alors vous vous livriez à des préférences. »

Ce n'est pas sans rapport avec notre lettre qu'*Ignace, ad Eph.*, ch. 18, appelle la croix « un scandale pour les infidèles, » et s'écrie : « Où est le sage? Où est le discuteur? » Comp. 1 Cor. I, 18. 20.

L'énumération que fait *Polycarpe* des vicieux *(ad Phil.*, ch. 5) est exactement parallèle à celle que nous trouvons 1 Cor. VI, 9 et 10 et aboutit à cette déclaration identique qu'« ils n'hériteront point le royaume de Dieu. »

Justin Martyr (Dial., ch. 14) parle des *vieilles* œuvres, du *mauvais levain,* et, ch. 3, appelle Christ *notre Pâque* (1 Cor. V, 6-8). Dans *Apol.* I, 19, il dit que le corps humain, dissous dans la terre à la façon des semences, ressuscitera par l'ordre de Dieu et qu'il n'est point impossible qu'il revête l'incorruptibilité (1 Cor. XV, 35-37; 53. 54).

Je renonce à citer textuellement le fragment de *Muratori, Athénagore, Théophile, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien,* et renvoie le lecteur à Charteris, *Canonicity*, p. 222-224.

Une lettre ainsi attestée, et cela dès la fin du premier siècle, semblait devoir être pour jamais à l'abri du soupçon d'inauthenticité. Cette prévision est aujourd'hui démentie. Voici les principales raisons alléguées par *Steck (Galaterbrief; Prot. K. Z.* 1889) et par l'école hollandaise.

Les témoignages des Pères ne remontent pas plus haut que 140 (Clément) ou 150 (Ignace, Polycarpe). — Il serait inutile de discuter avec Steck sur ce point-là; nous nous

bornons à rappeler que Volkmar lui-même place l'épître de Clément en 125 et Hilgenfeld en 95. Après l'admirable travail de *Lightfoot*, auquel *Harnack* a pleinement rendu hommage, il n'est plus permis de trancher de la sorte la question de la date des lettres d'Ignace et de Polycarpe.

2. Les difficultés historiques soulevées par Steck se résolvent aisément, comme cela ressort déjà en partie de l'exposé précédent. Il ne faut pas oublier que le récit des Actes sur cette période est on ne peut plus sommaire, ce qui fait que nous sommes obligés, pour reconstruire l'histoire, de réunir certaines données occasionnellement disséminées dans nos deux épîtres. Ainsi à l'occasion de la visite à Corinthe que doit avoir faite Paul après l'envoi de notre première lettre, Steck demande si l'une des deux démarches n'excluait pas l'autre. Nullement; car la visite devait avoir pour effet de compléter le changement commencé par la lettre; comp. 1 Cor. IV, 18 et suiv. et XI, 34. — Mais, dit-on, le silence des Actes est incompatible avec un tel voyage qui n'est inventé par la critique que pour donner satisfaction à certaines expressions de la seconde aux Corinthiens. Bien plus, cette dernière lettre elle-même contient une parole qui exclut ce voyage, c'est I, 23 : « C'est pour vous épargner que je ne suis pas encore venu à Corinthe. » Mais il ne faut pas traduire οὐκετι, *plus,* comme s'il y avait οὔπω, *pas encore.* Paul ne veut pas dire qu'il n'est pas encore retourné à Corinthe depuis son premier séjour, mais qu'il n'y est *plus* retourné depuis un certain séjour déterminé à la suite duquel on l'y attendait de nouveau. Quant aux Actes, nous avons déjà répondu (p. 350).

Steck demande comment il se ferait que la lettre antérieure à 1 Cor., supposée par V, 9 et 11, ainsi qu'une troisième que plusieurs critiques actuels placent entre nos deux lettres canoniques, auraient pu se perdre, tandis que

ces deux dernières nous ont été conservées. On pourrait répondre en alléguant des circonstances inconnues. Mais n'est-il pas aisément compréhensible que ces deux lettres, qui avaient trait à des circonstances occasionnelles, de nature personnelle et en même temps très pénibles et très douloureuses, n'aient pas été mises en circulation, tandis que les deux autres, qui traitaient d'une foule de questions pleines d'intérêt pour l'Église et le ministère, ont été jugées dignes de publication?

Steck voit encore une contradiction entre la permission de prophétiser et de prier, accordée aux femmes au ch. XI, et la défense de parler dans l'assemblée, qui leur est faite au ch. XIV. Mais cette contradiction, si elle était réelle, serait étonnante chez tout écrivain simplement raisonnable; et nous avons vu qu'elle n'existe point. — Ce que dit Paul 1 Cor. IX de son refus de se faire entretenir par les églises n'est nullement en contradiction avec ce qu'il rappelle, 2 Cor. XI, 8 et 9, des secours en argent qui lui avaient été envoyés à Corinthe par les églises de Macédoine; le simple bon sens fait sentir la différence entre l'entretien qu'une église fournit à son pasteur et un secours que des amis lui font parvenir. — On trouve dans l'intuition très spiritualiste de l'état après la mort énoncée 2 Cor. V une contradiction avec le tableau apocalyptico-judaïque de la résurrection dans 1 Cor. XV. Nous ne répondrons pas avec *Pfleiderer* et *Sabatier* que Paul a changé d'idée et progressé en connaissance d'une épître à l'autre. Nous renvoyons à l'exposé de ce passage.

Steck appelle les quelques combinaisons historiques, que suggère à la critique le désir de concilier les données diverses renfermées dans les deux épîtres et dans les Actes, « un édifice d'hypothèses construit en l'air. » Ne devrait-on pas craindre d'employer une pareille expression quand on a

soi-même à sa charge la supposition absolument arbitraire d'une école de philosophes chrétiens habitant Rome au IIe siècle et fabriquant dans leur cabinet une dizaine d'épîtres à la saint Paul ! Comment peut-on méconnaître que, comme le dit *Schmiedel,* « il y a derrière le contenu de ces lettres une personnalité pleine de force et de vie? » Ne sont-elles pas d'un bout à l'autre en rapport avec des circonstances historiques qui portent en elles-mêmes le sceau de la réalité?

Citons le jugement de deux des critiques les plus éminents et les plus indépendants de notre siècle. *Schleiermacher* s'exprime ainsi[1] : « Quand on compare plusieurs passages des Actes (XVIII-XX) avec les détails personnels qui commencent et qui terminent les deux épîtres aux Corinthiens, tout s'emboîte et se complète parfaitement; et pourtant l'on constate que chacun des documents suit sa propre marche et que les données renfermées dans l'un ne peuvent être empruntées à celles de l'autre. » *Baur* exprime de cette manière un sentiment analogue[2] : « Les deux épîtres aux Corinthiens signalent le centre de la féconde activité de Paul comme fondateur des églises de la gentilité. Ce qui nous est présenté par l'épître aux Galates dans ses éléments les plus simples, par celle aux Romains sous une forme dogmatique plus abstraite, s'offre à nous dans les deux aux Corinthiens dans la pleine réalité de la vie concrète et avec toute la complication des circonstances multiples qui devaient se produire dans les premiers commencements d'une communauté chrétienne. »

Rappelons quelques traits seulement parmi la multitude de ceux que nous pourrions citer.

A quoi bon expliquer longuement au second siècle un

[1] *Einleitung in das N. T.*, p. 148.
[2] *Der Apostel Paulus*, I, p. 287-288.

changement de plan de voyage qui, à supposer qu'il fût réel, n'avait d'intérêt que pour ceux que la visite promise de l'apôtre concernait personnellement? Quand l'auteur parle de cinq cents personnes qui avaient vu le Christ ressuscité et dont la plupart vivaient encore au moment où il écrivait, fait-il à ses lecteurs un pur conte, qui ressemblerait à une mauvaise plaisanterie? A quoi bon disserter longuement et donner des règles détaillées sur l'exercice de la glossolalie dans un temps où ce don n'existait pour ainsi dire plus dans l'Église? Comment faire dire à l'apôtre : « Nous qui vivrons (au moment de la Parousie), » à une époque où chacun savait qu'il était mort depuis longtemps? Enfin quelle église eût reçu sans opposition dans ses archives, comme épître de l'apôtre, un demi-siècle après sa mort, une lettre inconnue jusqu'alors et remplie des reproches les plus sévères et les plus humiliants pour elle?

V

CONCLUSIONS

Sans doute nous ne trouvons pas exposé dans la 1re aux Corinthiens ce qui faisait le fond de la nouvelle vie de l'apôtre, le grand fait de la justification par la foi. Comme c'était là-dessus qu'avait roulé tout son enseignement oral (I, 30; II, 2; III, 1-2), et que cette base n'était pas encore ouvertement menacée, il n'avait pas à y revenir. Si donc notre épître a pour l'Église un intérêt spécial, c'est à un autre point de vue. Indépendamment de l'usage qu'elle peut faire encore aujourd'hui des directions données par l'apôtre à l'église de Corinthe pour des circonstances différentes de forme, mais au fond toujours les mêmes, cet écrit est une source incomparable pour la

connaissance des églises primitives, aussi bien que pour celle de la personne de saint Paul.

Plus qu'aucun autre écrit du N. T., cette épître est propre à faire tomber le tableau idéal que nous nous faisons si facilement de l'état spirituel des églises apostoliques. Si l'épître aux Galates nous montre la nouvelle vie spirituelle en lutte avec le principe juif qui prétendait la tenir enfermée dans le maillot légal dont elle tendait à se dégager, la première aux Corinthiens nous présente cette même vie en lutte avec la licence païenne; nous y voyons les nouveaux croyants prêts à retomber sous l'empire des vices en cours dans le monde grec, de telle sorte que l'apôtre, après avoir élevé en Galatie le drapeau de l'émancipation, est obligé à Corinthe de puiser dans ce même Évangile de la liberté les principes disciplinaires au moyen desquels il peut régler la vie nouvelle et l'empêcher de dévier et de se perdre. Et il réussit dans cette seconde tâche comme dans la première. Nous avons vu la fermeté et la sagesse admirables avec lesquelles il accomplit, sans recourir à la loi, cette tâche difficile, et constaté la réalité et la richesse de son don apostolique. Mais nous avons encore d'autres qualités secondaires à admirer chez lui.

M. *Renan* a lâché un mot malheureux : « Saint Paul, dit-il, n'avait pas la patience qu'il faut pour écrire; il était incapable de méthode. » En face de la 1re aux Corinthiens et de l'épître aux Romains, ce jugement est surprenant. Peut-on se représenter une méthode plus ferme et plus sûre d'elle-même que celle d'après laquelle sont ordonnées les matières si diverses traitées dans notre épître et que nous avons exposée p. 343? Combien ce groupement rationnel et progressif n'est-il pas supérieur à la division purement mécanique que *Reuss* et d'autres attribuent à notre épître, en y voyant : 1° la réponse aux renseigne-

ments que l'apôtre avait reçus de vive voix (I-VI), 2° la réponse aux questions renfermées dans la lettre des Corinthiens (VII-XV)!

A la puissance logique qui a dicté la belle ordonnance de l'épître se joint l'admirable bon sens avec lequel il formule à la fin de chaque discussion en quelques lignes simples et claires la conclusion pratique qui en résulte. Ces facultés de la puissance intellectuelle et de l'esprit pratique sont d'autant plus remarquables chez un homme en qui paraissent s'être rencontrées en même temps des qualités tout opposées. Il rend grâces à Dieu, XIV, 18, de ce qu'il a le don de parler en langues à un plus haut degré qu'aucun des Corinthiens[1]. Le don de parler en langues tenait surtout à la faculté du sentiment; c'était l'exaltation de cette faculté jusqu'à l'extase. L'hymne à la charité, ch. XIII, peut être envisagé comme l'interprétation d'une *langue;* il en est de ce morceau comme de celui qui termine le ch. VIII de l'épître aux Romains. On se demande comment une telle puissance d'élévation mystique était compatible avec le don de sagesse pratique et d'analyse rationnelle que nous admirons chez Paul.

Enfin — et c'est ici la transition à l'étude de la seconde épître — nous constatons chez l'apôtre dans la 1re aux Corinthiens la vertu de la σωφροσύνη, de l'empire sur soi-même, par laquelle il se contient, au moment même où tout le sollicite à un éclat, différant jusqu'à un moment plus propice la lutte ouverte avec les éléments hostiles qui s'agitent contre lui à Corinthe. C'est dans la seconde épître que nous étudierons la lutte arrivée enfin à l'état critique, la guerre à outrance.

[1] Seulement il ne faut pas faire dire à Paul, comme M. Renan : « Je remercie Dieu de parler plutôt la langue de vous tous, » sens oiseux et que repousse la grammaire.

2e ÉPITRE AUX CORINTHIENS

La question de la relation entre nos deux épîtres canoniques adressées à Corinthe et des circonstances qui ont rempli l'intervalle entre ces deux lettres est encore aujourd'hui pour la critique un objet d'étude, sans que de là puisse résulter, comme le voudrait *Steck*, un préjugé contraire à leur authenticité. Il s'agit de savoir si le second séjour à Corinthe qui, comme nous l'avons vu, ne peut avoir eu lieu antérieurement à notre première épître, ne doit pas se placer immédiatement entre cette lettre et la composition de la seconde. Puis une autre question s'élève : Outre cette visite, qui aurait eu lieu entre ces deux lettres, ne faut-il pas admettre encore une lettre intermédiaire? *Bleek* le premier a démontré l'existence de cette lettre aujourd'hui perdue, et bon nombre de savants l'ont admise après lui.

Si ces deux faits sont réels, ils ont évidemment une importance capitale pour la manière dont nous comprendrons la relation de Paul avec l'église de Corinthe à ce moment-là, ainsi que la composition de notre seconde lettre canonique.

En face de ces questions multiples, notre première tâche est d'étudier le contenu de cette seconde épître, afin de conclure rétroactivement du contenu bien constaté de cet écrit à toute la situation qui l'a provoqué. Nous partons provisoirement du texte de l'épître tel que tous les documents nous l'ont transmis.

I

Contenu de l'épître.

L'ADRESSE (I, 1-11).

L'adresse avec l'action de grâces s'étend jusqu'au v. 11. Dans l'adresse (v. 1-2), Paul relève sa vocation divine à l'apostolat et s'adjoint Timothée comme co-auteur. Celui-ci était donc revenu de son voyage en Grèce, selon toute probabilité après avoir visité Corinthe. Était-ce lui qui servait de secrétaire à l'apôtre? Nous l'ignorons; la place d'honneur qui lui est ici accordée lui revenait en tout cas comme à l'un des co-fondateurs de l'église. On voit par les mots : « avec tous les saints qui sont dans l'Achaïe tout entière, » que, depuis le premier séjour de Paul à Corinthe, l'Évangile s'était répandu dans toutes les contrées avoisinantes de la Grèce méridionale.

L'action de grâces (v. 3-11) ne porte pas, comme dans d'autres lettres, sur l'œuvre que Dieu a opérée dans l'église, mais sur ce que Dieu a fait dans les derniers temps pour la consolation de l'apôtre au milieu de ses épreuves et sur le profit qui doit en résulter pour l'église elle-même. Car le lien spirituel entre elle et son apôtre est si étroit que soit les souffrances de celui-ci, soit les délivrances qui lui sont accordées, doivent devenir pour celle-là autant de grâces propres à affermir sa foi (v. 3-7). Il est surtout une circonstance dont il a besoin de leur parler plus spécialement : c'est la grande tribulation par laquelle il a tout récemment passé en Asie et ce qu'il a éprouvé à cette occasion. Il s'est vu appelé à prononcer sur lui-même une sentence de mort, c'est-à-dire qu'il a

dû rompre avec tout espoir de délivrance, afin que si, contre toute espérance, la vie lui était conservée, elle lui apparût comme rendue par une sorte de résurrection, qu'il restât ainsi à ses propres yeux semblable à un ressuscité. C'est ce qui a réellement eu lieu; et l'apôtre espère qu'il en sera encore de même dans les dangers analogues par lesquels il pourra être appelé à passer. Il compte pour cela sur les prières des Corinthiens, comme aussi il est assuré des abondantes actions de grâces que de pareilles délivrances obtenues par eux ne manqueront pas de faire monter de leur cœur reconnaissant. C'est ainsi que Paul les intéresse à tout ce qui le concerne et, à l'occasion de ses récentes expériences, resserre le lien qui unit leur vie spirituelle à la sienne (v. 8-11).

Quel est l'événement auquel l'apôtre fait allusion dans ces paroles? Est-ce une maladie mortelle, comme l'a cru *Rückert?* Est-ce un naufrage sur les côtes d'Asie, comme l'a pensé *Hofmann?* Dans les deux cas, l'on ne comprendrait pas bien l'expression : « et il m'en délivre encore. » On ne peut penser à l'exposition aux bêtes féroces dont parle 1 Cor. XV, 32, puisque cette circonstance avait eu lieu longtemps auparavant. Il me paraît probable qu'il s'agit du soulèvement excité par l'orfèvre Démétrius, qui avait un instant menacé Paul d'une mort imminente.

LE CORPS DE L'ÉCRIT (I, 12-XIII, 10).

La division générale du corps de l'épître saute aux yeux : 1° I, 12-VII, fin : le ministère chrétien comparé à celui des judaïsants; 2° ch. VIII-IX : la collecte en faveur de l'église de Jérusalem; 3° X, 1-XIII, 10 : la défense de l'autorité et de l'apostolat de Paul.

On est frappé au premier coup d'œil de ce qu'il y a

d'hétérogène entre le contenu de ces trois parties. Mais on est encore plus surpris quand on découvre que le lien que l'apôtre a établi entre elles est simplement chronologique : le passé, le présent, l'avenir. Il travaille d'abord à mettre en pleine lumière les circonstances peu claires pour les Corinthiens de son ministère depuis qu'il les a quittés; ce sujet se rattache tout naturellement au contenu de l'action de grâces (v. 3-11) : voilà pour *le passé*. Le but de cette première partie est apologétique; c'est une justification de sa conduite mal comprise et calomniée. Dans la seconde partie, il explique l'œuvre dont il s'occupe *en ce moment* même et cherche à en assurer le succès : voilà pour *le présent*. Enfin il annonce la tâche qu'il se propose de remplir à Corinthe dans son prochain séjour, et fait pressentir la conduite qu'il tiendra envers les membres de l'église encore insoumis et livrés à l'influence de ses adversaires; ceci regarde *l'avenir*. Le but de cette troisième partie est essentiellement polémique. — Ainsi éclairer le passé, le présent et l'avenir de son ministère, voilà le but de cette lettre, le fil qui en traverse la trame et en unit étroitement les trois parties.

1re *partie : Le ministère chrétien* (I, 12-VII, fin).

Il existait chez les Corinthiens de graves malentendus au sujet de la conduite récente de Paul; la malveillance de ses adversaires les avait créés et travaillait à les entretenir. Paul s'efforce de les dissiper et de regagner ainsi la confiance de l'église en son caractère et en son ministère évangélique. Il le fait en opposant le ministère chrétien, tel qu'il le comprend et le remplit, au caractère double, mi-judaïque, mi-chrétien, de ceux qui cherchent à le supplanter à Corinthe. — Nous retrouvons en petit dans cette

partie la même marche *historique* que nous avons signalée dans la disposition générale. A trois reprises, l'apôtre prend son point de départ dans certains faits récents qui se sont succédé dans l'ordre chronologique où il les rappelle; et à leur occasion, il se livre aux développements les plus élevés sur son ministère et le ministère évangélique en général. Ces trois faits sont : 1° le changement qui s'est produit dans son plan de visite à Corinthe (I, 12 et suiv.); 2° son départ subit d'Éphèse pour Troas, puis de cette ville pour la Macédoine (II, 12 et suiv.); 3° son arrivée en Macédoine et sa rencontre avec Tite (VII, 4 et suiv.). A chaque fois, semblable à l'oiseau « qui sent qu'il a des ailes, » la pensée de l'apôtre touche légèrement la branche, puis, prenant son essor, s'élève à de sublimes régions.

1. I, 12-II, 11 : Le renvoi de son retour promis.

V. 12-14. Avant d'aborder ce premier fait au sujet duquel il tient à justifier sa conduite, l'apôtre affirme d'une manière générale sa sincérité dans ses lettres et l'espérance qu'il a de voir les Corinthiens la reconnaître toujours plus clairement. Car il tient à leur sentiment à son égard; ne seront-ils pas le monument de son travail au jour de Christ?

V. 15-22. L'apôtre n'a pas tenu, il est vrai, ce qu'il leur avait promis, à savoir, qu'après avoir passé par Corinthe pour se rendre en Macédoine, il reviendrait de Macédoine à Corinthe et partirait de là pour la Judée; de cette manière ils auraient joui deux fois de sa présence. Ce projet, il a été empêché de l'exécuter, et par quel obstacle? C'est ce que Paul va expliquer. Mais auparavant, il s'arrête pour attester encore qu'il n'a promis ni légèrement ni déloyalement. Le sérieux, la fermeté de sa prédication évangélique confirmée d'une manière si éclatante

par l'œuvre du Saint-Esprit au-dedans d'eux devrait le leur prouver.

V. 23-II, 4. Eh bien! Voici l'explication de cet apparent manque de parole. C'est par ménagement pour eux qu'il n'est plus revenu chez eux. Il avait des choses si dures à leur dire qu'il prévoyait qu'un séjour dans ces circonstances serait pour eux et pour lui une source de douleur et d'amertume. Or, c'était assez pour lui d'avoir eu déjà un séjour de ce genre. Il ne pouvait supporter d'avoir pour sujet de douleur l'église qui devait être celui de sa joie. C'est pourquoi il a préféré leur écrire ce qu'il lui aurait été si pénible de leur dire. Cette lettre a été pour lui un fruit d'angoisse, arrosé de larmes. Mais ce n'était pas pour les peiner qu'il leur écrivait ainsi, mais pour leur témoigner son amour par cette sévérité même. Voilà la raison qui explique ce changement de plan dont on a tiré parti contre lui.

Bien des choses sont propres à faire réfléchir dans ce peu de mots. Paul y parle d'un *nouveau* séjour *douloureux* à Corinthe qu'il a voulu éviter[1]. Il avait donc déjà une fois visité cette église dans des circonstances fort pénibles. Ce séjour pénible ne peut être celui de la fondation. Ce que Paul dit 1 Cor. II, 1 et suiv. de ses perplexités au commencement de sa mission dans cette ville est absolument différent de ses relations avec l'église déjà fondée, qu'il rappelle ici. Par conséquent, cette parole II, 1 suppose nécessairement un autre séjour plus récent à Corinthe dans lequel Paul avait eu beaucoup à souffrir. Cette conclusion est conforme à ce que nous avons dit p. 345 et 354.

[1] Sur la construction et le sens de II, 1, voir p. 354, note. Le sens n'est pas : « Je n'ai pas voulu que mon second séjour chez vous fût douloureux ; » mais : « Je n'ai pas voulu avoir encore une fois un séjour douloureux chez vous. »

De plus, Paul parle d'une lettre qu'il a écrite dans l'angoisse de son cœur et qu'il a baignée de ses larmes. Cette description, quoi qu'en dise *Weiss*, ne saurait s'appliquer à notre 1re aux Corinthiens, que Paul a écrite sans doute parfois avec une certaine vivacité, mais en somme avec calme et en pleine possession de soi-même. Cette angoisse et ces larmes (II, 3-4) témoignent de la nature extraordinairement sévère et émue de cette lettre qui avait suivi sa seconde visite et par laquelle il avait provisoirement remplacé le troisième séjour promis à l'église.

Ces deux résultats ont, depuis *Bleek*, été reconnus avec un accord remarquable par *Ewald*, *Weizsœcker*, *Pfleiderer* et d'autres; le second seul par *Néander*, *Mangold*, *Hilgenfeld*, *Schmiedel*, etc. La conséquence de ces deux faits est celle-ci : Paul, qui, d'après 1 Cor. XVI, 11, attendait à Ephèse avec les trois députés le retour de Timothée et qui comptait, après son arrivée, partir pour la Macédoine, tandis que les délégués retourneraient à Corinthe, s'était décidé, sans doute sur le rapport de Timothée, à se rendre d'abord à Corinthe, revenant ainsi à son plan plus ancien, supposé par 1 Cor. XVI, 5-7. Mais il avait passé là un temps plus pénible qu'il ne l'eût jamais attendu. Il avait même dû quitter l'église sans avoir obtenu une chose qu'il avait le droit et le devoir de réclamer. Comptant cependant revenir dès que cette condition aurait été remplie, il était parti; pour où? Pour Éphèse, répondent *Weizsœcker* et d'autres. Je crois que c'est là une erreur et qu'il se rendit en Macédoine où sa présence était depuis longtemps nécessaire d'après 1 Cor. XVI, 5. Cette supposition s'accorde également avec la parole 2 Cor. I, 16a, où il décrit ainsi son plan en partant d'Éphèse : d'Éphèse à Corinthe; de Corinthe en Macédoine. Il ajoutait alors (v. 16b) : et de Macédoine de nouveau à Corinthe. C'est là précisément ce

qu'il ne put exécuter. En effet, au lieu de recevoir de l'église la satisfaction qui lui aurait permis de revenir chez elle honorablement, il vit les semaines s'écouler, et plutôt que d'y retourner lui-même, il préféra écrire cette lettre qui lui causa de si grandes angoisses. Il l'envoya par Tite. Fut-ce encore de Macédoine où se serait trouvé Tite, ce qui expliquerait sa substitution à Timothée resté à Éphèse? Ou ne fut-ce qu'un peu plus tard depuis Éphèse, où Paul revint depuis la Macédoine, et où il passa l'hiver suivant de 57 à 58, en attendant le résultat de la mission de Tite? C'est en tout cas à ce second changement dans son mode de faire, par lequel il avait substitué une lettre et l'envoi de Tite à sa propre visite, que se rapporte l'explication de 2 Cor. I, 15-II, 4[1]. Nous verrons à 2 Cor. II, 12 la confirmation du cours des choses ainsi compris.

V. 5-11. Quelle avait été la cause de ce froissement si pénible qui avait forcé Paul à quitter Corinthe de cette manière? Il ne le dit pas expressément; mais l'église le savait assez. C'est à ce fait sous-entendu que se rapportent les paroles suivantes écrites à l'occasion de l'éloignement où il s'était tenu de Corinthe. Il s'agit d'un homme qui l'a peiné et en lui la plus grande partie de l'église. Aujourd'hui cet homme a reçu de la part de celle-ci la punition méritée[2]; mais l'apôtre craint que cette punition ne le plonge dans le désespoir, et il invite les Corinthiens

[1] On comprend ainsi pourquoi Paul emploie 2 Cor. I, 23 le terme οὐκετι, *plus*, et non οὔπω, *pas encore*. Le sens est, non qu'il n'était pas encore revenu depuis son premier séjour, mais qu'il n'était *plus* revenu depuis le nouveau séjour qu'il avait fait chez eux.

[2] Je ne pense nullement que cette peine eût été l'excommunication; car dans ce cas, la minorité non consentante eût dû être exclue avec le coupable. Mais la plupart des membres de l'église avait ouvertement rompu toute relation privée avec celui-ci, conformément à la direction générale donnée 2 Thess. III et 1 Cor. V.

fidèles à lui pardonner; car s'il a réclamé par lettre sa punition, ce n'était pas par ressentiment, mais pour faire l'épreuve de leur obéissance. Et maintenant, si eux lui pardonnent, ils peuvent être assurés que dans leur pardon est renfermé le sien. Ainsi cet homme ne retombera pas par une autre voie dans les filets de Satan.

On rapporte d'ordinaire tout ce passage à l'incestueux (1 Cor. V). *Rückert* et *Baur* ont bâti là-dessus un singulier roman. La maladie mortelle que Paul avait prétendu infliger à cet homme, en le livrant à Satan, ne l'avait point frappé du tout, et l'excommunication demandée à l'église n'avait pas non plus été prononcée. Que faire dans ces circonstances? Paul agit en homme prudent; il se donne l'air d'approuver ce qui a eu lieu; il présente la violation de ses ordres comme la réalisation de son propre désir. Cette manière d'agir a dû lui coûter, sans doute, et l'on comprend le malaise qu'il en a éprouvé; voir Baur, *Ap. Paulus,* I, p. 331-336. — Heureusement les textes ne nous autorisent point à attribuer à Paul une conduite aussi jésuitique. Le passage que nous venons d'exposer parle non d'un péché, comme celui qu'avait commis l'incestueux, mais d'une offense adressée à Paul personnellement, offense dont l'église elle-même avait été atteinte en la personne de son apôtre et que celui-ci pardonne de plein cœur dès que l'église consent, de son côté, à lever le châtiment infligé par elle. Si les choses s'étaient passées comme le pense Baur, quel front n'aurait pas dû avoir l'apôtre pour écrire après cela à cette église, qui avait été témoin de l'impuissance de ses menaces et de la vanité du pouvoir apostolique qu'il s'attribuait, des paroles telles que celles-ci : « Me voici prêt à punir toute désobéissance » (2 Cor. X, 6); « je déclare, comme je l'ai fait déjà à ceux qui ont péché auparavant et aux autres, que, quand je

reviendrai, je n'épargnerai personne » (XIII, 2), etc.! Si Paul avait quitté Corinthe sans avoir réclamé satisfaction, c'est qu'il s'agissait de sa personne. Mais s'il se fût agi de la cause de Christ, comme dans le cas de l'incestueux, il n'eût jamais abandonné le champ de bataille.

Weiss cherche à montrer que l'incestueux avait été réellement excommunié par la majorité de l'église (II, 6) et que Paul réclame maintenant sa réadmission. Mais que serait devenue la sentence terrible par laquelle cet homme ou bien devait être livré à Satan ou bien (selon nous) l'avait été effectivement par l'apôtre lui-même? Tout cela serait-il tombé dans l'eau? Le fait est que, comme cela est aujourd'hui reconnu par *Hilgenfeld*, *Mangold*, *Weizsæcker*, *Pfleiderer*, *Schmiedel*, etc., ce n'est nullement au cas de l'incestueux que se rapporte le passage de 2 Cor. II (comp. aussi 2 Cor. VII). Paul n'aurait pu traiter un tel péché comme une offense personnelle. Il n'est pas impossible, sans doute, que l'offense personnelle dont nous parlons eût eu lieu à l'occasion de cette affaire; comp. VII, 2 : « Nous n'avons fait tort à personne; nous n'avons *fait périr* personne. » Mais si cette relation est réelle, ce que nous ne saurions contrôler, elle est purement accidentelle et ne peut avoir aucune influence sur l'explication de notre passage. Voir encore à VII, 11-12, où Paul revient sur ce fait à l'occasion du retour de Tite auprès de lui.

2. II, 12-VII, 3 : D'Éphèse à Troas et de Troas en Macédoine.

Paul a maintenant expliqué pourquoi, au lieu de revenir de Macédoine à Corinthe, comme on s'y attendait, il est reparti pour l'Asie sans avoir reparu à Corinthe. Il a préféré, dans les circonstances données, écrire plutôt que revenir, ce dont il se réjouit maintenant, puisqu'il ne lui reste plus qu'à compléter par le pardon les mesures prises

par la majorité de l'église. Il passe maintenant à une seconde phase de sa vie apostolique depuis son éloignement de Corinthe; il en vient à son tout récent départ d'Éphèse et à son voyage à la rencontre de Tite. Il trace en quelques traits le tableau de son état de perplexité à ce moment-là; puis soudain ce tableau s'agrandit dans sa pensée jusqu'à devenir celui de son ministère et même du ministère évangélique en général.

Après avoir envoyé par Tite cette lettre, qui était un véritable ultimatum, Paul a repris son travail à Éphèse où l'œuvre va grandissant, mais aussi l'opposition qu'elle suscite. Alors a éclaté le soulèvement dû à l'orfèvre Démétrius, et Paul a été obligé de quitter précipitamment cette ville. Il s'est dirigé vers le nord, du côté de la Macédoine, d'où il attendait impatiemment le retour de Tite. A Troas, il a trouvé une œuvre naissante qui ne demandait qu'un ouvrier capable de la poursuivre. Mais son inquiétude relativement à l'église de Corinthe ne lui permettait pas de se livrer à ce travail; et pas plutôt arrivé là, il en est reparti pour aller à la rencontre de Tite. Ici l'apôtre s'arrête tout à coup. Saisi par la vue de la gravité du ministère qu'il lui est donné d'accomplir au milieu de pareilles complications, il en décrit successivement la puissance (II, 14-IV, 6), puis les tribulations, mais aussi les glorieuses espérances (IV, 7-V, 10), enfin le divin objet et la divine origine (V, 11-21). En terminant, il reporte ses regards sur la manière dont il a rempli lui-même cette charge et sur les rapports dans lesquels il se trouve placé en ce moment même avec l'église de Corinthe par suite de sa fidélité (VI, 1-VII, 3).

a) II, 14-IV, 6. La puissance vivifiante du vrai ministère évangélique.

Son ministère apostolique apparaît à Paul comme une

marche triomphale, qu'il accomplit à travers le monde, sous la conduite de Christ, répandant partout par la prédication de l'Évangile la vie ou la mort, selon la manière dont cette prédication est reçue. Cette puissance de son ministère provient de ce que, dans sa prédication, l'Évangile est pur, exempt de tout alliage, non frelaté quant au fond et quant à la forme, comme il l'est chez ses adversaires qui mêlent à la prédication du Christ celle de la loi (v. 14-17). En parlant ainsi, il ne veut point s'administrer à lui-même une lettre de recommandation, semblable à celles que d'autres ont apportées à Corinthe. Sa lettre de recommandation à lui, c'est l'église de Corinthe elle-même, dont l'existence est un vivant témoignage rendu à la réalité de son apostolat à la face du monde entier (III, 1-3). — La hardiesse avec laquelle il parle ainsi de son ministère, provient de ce que c'est Dieu qui l'a rendu capable de le remplir. Car à l'ancienne alliance, consistant dans une loi écrite qui condamne et tue, Dieu a substitué une alliance nouvelle apportant l'Esprit qui vivifie (v. 4-6). Sans doute, le ministère de Moïse était glorieux, comme le prouve l'éclat divin dont rayonnait à certains moments son visage. Mais s'il est glorieux, le message qui condamne, combien l'est davantage celui qui justifie! S'il est glorieux, le message qui n'est que temporaire, combien l'est davantage celui qui demeure à toujours et qui n'a pas pour symbole, comme la loi, cet éclat passager du visage de Moïse dont il était obligé de cacher, au moyen d'un voile, l'affaiblissement[1]. C'est ainsi que les serviteurs de la loi cherchent aujourd'hui à déguiser la fin de l'institution légale et qu'Israël est aveuglé au point de ne pas discerner son abolition. Mais Christ, lui, ne tire pas son éclat du dehors; il est lui-même Esprit; l'éclat dont il rayonne provient du

[1] Voir sur ce fait la *Bible annotée*, à Ex. XXXIV, 33-34.

dedans. Il n'a donc pas besoin de se voiler pour en déguiser l'affaiblissement; et nous-mêmes qui vivons en communion avec lui, à mesure que nous reflétons, en la contemplant à visage découvert, la gloire rayonnant de sa face, nous sommes métamorphosés en sa ressemblance, de sorte que nous n'avons, pas plus que lui, besoin de voile pour déguiser cette gloire toujours croissante. Nous délivrons donc notre message avec liberté et franchise, sans avoir recours aux ruses et aux honteuses tactiques des serviteurs de la loi (v. 7-IV, 3). — Que si, malgré cette franche prédication du salut en Christ, ce salut est néanmoins voilé pour plusieurs, c'est l'œuvre du Prince des ténèbres qui les aveugle pour les empêcher de contempler la lumière brillant au front de ce Christ fidèlement prêché par nous; car l'ordre créateur qui a dissipé le chaos, a aussi retenti et opéré dans nos cœurs (v. 4-6).

Mais quel contraste entre la puissance glorieuse de ce ministère et les infirmités de ceux qui en sont les dépositaires! Paul passe ici au second morceau.

b) IV, 7-V, 10. Les tribulations, mais aussi les espérances du ministère chrétien.

Le premier morceau pouvait se résumer ainsi : Notre ministère est assez puissant par lui-même pour pouvoir se passer de l'emploi de tout mauvais moyen. La pensée du second est celle-ci : Sans doute, nous mourons à la peine en travaillant de la sorte; mais nous savons que nous revivrons.

V. 7-12. Les souffrances. — Paul n'en rougit pas; car il les reçoit comme une participation journalière au crucifiement de Jésus, et elles sont le moyen par lequel Dieu amène l'Église à participer à la vie de Christ. A nous, apôtres, la mort; à vous, Église, la vie! Nous mourons pour que vous viviez.

IV, 13-V, 10. L'espérance qui le soutient. — La vie a beau être pour nous une destruction journalière de l'homme extérieur; nous ne nous décourageons point pour cela. Chaque souffrance pareille accroît le poids de gloire que nous avons en perspective. Si ce corps, semblable à une frêle tente, est une fois détruit, nous sommes certains de posséder un corps d'origine céleste semblable à un indestructible édifice. *Sabatier* (p. 157-159), *Pfleiderer*, *Schmiedel*, etc., ont entendu ce verset et les suivants dans un sens qui conduirait aux conséquences les plus graves pour la valeur des enseignements de l'apôtre. A la suite de ses expériences récentes et en particulier du danger de mort qu'il avait couru en Asie (I, 9), ses pensées auraient été attirées sur l'état de l'âme après la mort, sujet auquel il n'avait point pensé aussi longtemps qu'il comptait vivre jusqu'à la Parousie, et il aurait été amené par là à une conception toute nouvelle. Le v. 1 du ch. V exprimerait l'espoir que la prise de possession du corps céleste, que jusqu'alors il avait placée à la Parousie à la suite de la résurrection des corps, sera accordée au fidèle au moment même de la mort, ce qui supprimerait tout l'ancien drame eschatologique de 1 Cor. XV, 23 et 51-52 et de 1 Thess. IV, 14 et 16-17. — Mais Paul aurait-il dit tranquillement : οἴδαμεν, *nous savons*, s'il se fût agi d'une conception toute nouvelle pour lui-même et qui renversait tout ce que l'Église avait appris de lui jusqu'à cette heure? Schmiedel reconnaît, du reste, que le ἔχομεν, *nous avons*, ne désigne point nécessairement une prise de possession de fait, actuelle, au moment de la mort, mais peut désigner une simple possession de droit. Ce qui rend l'idée d'un changement de vue chez l'apôtre depuis les premières épîtres tout à fait inadmissible, c'est que nous le voyons énoncer dans les épîtres postérieures les mêmes intuitions

que dans celles aux Thess. et aux Cor.; comp. pour la résurrection des corps Rom. VIII, 11 et 22-24; et surtout Philip. III, 20-21, où cet événement est étroitement rattaché, comme dans 1 Thess. et 1 Cor., au retour de Jésus du ciel. Enfin l'apôtre aurait-il été si exclusivement préoccupé de sa propre personne qu'il n'eût songé à se poser la question de l'état du fidèle après la mort que lorsqu'elle le concernait lui-même et qu'il se voyait en danger de mort? Ne voyait-il pas journellement mourir des fidèles, et son cœur ne l'aurait-il pas poussé à faire pour eux ce qu'on suppose qu'il a fait en ce moment pour lui-même? D'ailleurs, ne vivait-il pas depuis longtemps en face de la possibilité de la mort? N'écrivait-il pas 1 Cor. XV, 31 : « Je meurs tous les jours? »

Voici, me paraît-il, le sens de ce passage difficile V, 1-10 :

Nous ne nous relâchons pas; car nous savons que, même en cas de mort, nous possédons là-haut un domicile permanent; et déjà maintenant, nous soupirons après le moment où nous pourrons *nous en revêtir par dessus*, puisqu'il est certain que, même si nous avons déposé ce corps terrestre, nous ne serons pourtant pas trouvés nus, sans enveloppe aucune (v. 3); de sorte qu'on doit dire en tout cas : revêtus *par dessus*. Et en effet, nous qui sommes encore dans ce corps, bien loin de trembler à la vue de sa destruction croissante, notre soupir va non au dépouillement, mais à la possession de ce corps nouveau qui absorbera en nous tout ce qui reste de mortel[1].

[1] On voit qu'au v. 3 nous admettons les leçons gréco-latines εἴπερ (avec B) et ἐκδυσάμενοι, *ayant dépouillé* (le corps terrestre). La dernière est exigée par le καί, *même :* « même ayant dépouillé... nous ne seront point nus. » Ce καί n'a pas de sens dans la leçon ἐνδυσάμενοι, *ayant revêtu ;* et ce ἐνδυσάμενοι lui-même n'a aucun sens, soit qu'on le rapporte au fait de la naissance, ce qui est entièrement hors du con-

Dans quelle relation Paul mettait-il cette enveloppe temporaire qui suit la mort et que suppose le v. 3, avec le corps terrestre, d'une part, et le corps ressuscité, de l'autre? Nous l'ignorons. Il admettait après la mort pour le fidèle une vie avec Christ, donc pleinement consciente (v. 8 et Phil. I, 23), ce qui est difficilement concevable sans un organe quelconque; mais ce n'était nullement là la résurrection du corps, telle qu'il l'entendait, laquelle restait à ses yeux un fait à venir. Il en était exactement de même aux yeux de Jésus : « Celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort, » disait-il Jean XI, 25, et à côté de cela il prononçait cette promesse : « Je le ressusciterai au dernier jour » (quatre fois répétée VI, 39-54).

L'Esprit que nous avons reçu, ajoute l'apôtre, est pour nous le gage de ce corps nouveau; et peu nous importe que notre vie soit brisée avant la Parousie ou qu'elle se prolonge jusque-là. Nous sommes sûrs d'une chose, c'est de ne pas être séparés du Seigneur, et notre unique ambition est de lui être agréables en tout, car nous comparaîtrons devant son tribunal et recevrons l'équivalent de tout.

c) V, 11-21. L'objet et l'origine divine du ministère chrétien.

La crainte du jugement, cette idée par laquelle Paul avait terminé le morceau précédent sur l'espérance chrétienne, le pousse à agir sur les hommes et le garde en cela de toute recherche de lui-même. Si on l'a vu ravi en extase, c'était pour Dieu; s'il travaille de sens rassis, c'est pour ses frères (v. 11-13). L'amour dont Christ l'a aimé ne lui laisse pas d'autre alternative : il l'a arraché à lui-même. Un seul, mort pour tous, cela signifie : Tous morts;

texte, soit qu'on le fasse arbitrairement synonyme d'un ἐπενδυσάμενοι, comme Schmiedel. On ne pourrait l'expliquer qu'en passant dans le domaine moral, ce qui est forcé.

un seul vivant, le ressuscité, qui devient l'objet unique de l'activité de ceux qui vivent encore. Aussi nul n'existe-t-il pour Paul en raison de ses qualités et de ses relations naturelles; tous n'existent plus pour lui qu'en raison de leur relation avec Christ. Le Christ lui-même, qu'il connaissait autrefois, avant sa conversion, comme Messie terrestre, s'est entièrement transformé à ses yeux. Tout est renouvelé pour celui qui est en lui (v. 14-17). — Ce qui produit ce changement radical, c'est l'œuvre de réconciliation entre Dieu et le monde, que Dieu a lui-même accomplie en Christ. On ne saurait mieux montrer que ne l'a fait *Schmiedel* que, d'après notre passage, la réconciliation n'est point un changement subjectif qui se passe dans l'homme à l'ouïe de la bonne nouvelle de la paternité divine, mais qu'elle est une œuvre accomplie en Dieu même, en vertu de la mort de Jésus, œuvre par laquelle Dieu a lui-même rempli la condition du pardon, et pour la publication de laquelle il a fondé le ministère évangélique, de sorte que chaque individu n'a plus qu'à accepter par la foi cette réconciliation accomplie, pour en faire sa propre réconciliation. C'est là le but pour lequel la coulpe du péché a passé de nous sur lui, afin que le don de la justice passât de lui sur nous (v. 18-21)[1].

d) VI, 1-VII, 3. L'irréprochabilité du ministère de Paul.

Ce ministère de la réconciliation, Paul le continue sous une autre forme encore auprès de ceux qui ont accepté la grâce pour leur faire produire les fruits du salut (VI, 1-2). Dans ce but, il s'efforce de maintenir en tout sa conduite à la hauteur de cette divine mission, acceptant toutes les souf-

[1] Schmiedel n'est pas suspect d'orthodoxie. Nous ne pouvons reproduire ici sa démonstration, devant laquelle s'évanouit la théorie de Ritschl et toute théorie analogue, du moins pour quiconque reconnaît l'autorité de l'enseignement de Paul sur un point de cette importance.

frances, pratiquant toutes les vertus au travers des circonstances les plus accablantes, et, malgré les jugements favorables ou désavantageux des hommes, toujours affligé et toujours joyeux, à la fois pauvre et source de richesse pour plusieurs, n'ayant rien et possédant tout (v. 3-10). Mais tout à coup, au milieu de cet élan sublime, l'apôtre s'arrête comme étonné de lui-même et de tout ce que l'Esprit vient de lui dicter. Il sent que son cœur s'est comme élargi pour étreindre avec un ardent amour cette église qui le lui rend si peu. Et pourquoi cette ingratitude? Parce qu'il a exigé d'eux, sans transiger, un sacrifice que réclamait impérieusement leur profession chrétienne. Eût-il pu les dispenser du renoncement à des jouissances qui compromettraient leur salut? Peut-on faire marcher ensemble la justice et l'iniquité, Christ et Bélial? Jouir des banquets de sacrifice dans les temples idolâtres et rester le temple du Dieu vivant! Non; l'on ne porte le titre de fils et filles de Dieu qu'à la condition de se séparer de tout ce qui est impur; pour obtenir les promesses, il faut se nettoyer de toute souillure dans le domaine de la chair et dans celui de l'esprit et consommer dans la crainte de Dieu l'œuvre de sa sanctification (VI, 11-VII, 1). De là cette supplication touchante par laquelle il clôt ce grand morceau sur le ministère chrétien commencé II, 14 : « Faites-moi place dans vos cœurs; car je n'ai pas démérité de vous » (VII, 2-3).

Un grand nombre de critiques envisagent aujourd'hui le passage VI, 14-VII, 1 comme une interpolation, soit qu'on l'attribue à un autre auteur que Paul *(Ewald, Renan)*, soit qu'on y voie un fragment tiré d'une autre de ses lettres *(Hilgenfeld, Sabatier)*; par exemple, de celle dont parle 1 Cor. V, 9, ou de la lettre perdue entre nos deux épîtres canoniques.

Ces suppositions proviennent simplement de l'inintelligence du contexte dont nous croyons avoir montré la parfaite continuité. C'est ce que pensent également *Reuss, Weiss, Weizsœcker.* En étudiant la première épître, en voyant les précautions toutes particulières avec lesquelles l'apôtre a traité la question de la participation aux festins païens et l'interdiction énergique finalement sortie de sa plume, nous avons compris que rien ne tenait autant au cœur d'une grande partie des Corinthiens que leur liberté à cet égard. La fermeté intransigeante de Paul lui avait fermé le cœur de plusieurs, probablement des plus influents. Voilà pourquoi ce passage, qui a trait à ce sujet douloureux, se trouve placé entre ces deux mots dont le second renoue avec le premier : « Rendez-moi la pareille » (VI, 13), et : « Faites-moi place dans vos cœurs » (VII, 2). En écrivant ces mots : « Nous n'avons fait tort à personne, » Paul pense sans doute à ceux de qui il avait exigé ce renoncement si pénible; et dans ceux-ci : « Nous n'avons fait périr personne, » à ceux qui lui reprochaient le châtiment infligé à l'incestueux. S'il ajoute enfin : « Nous n'avons pillé personne, » nous le comprendrons quand nous verrons qu'on ne l'accusait de rien moins que de faire sa bourse aux dépens des Corinthiens (au moyen des collectes).

3. VII, 4-16 : Arrivée en Macédoine; rencontre avec Tite.

Arrivé en Macédoine sous le poids de perplexités de toutes sortes, Paul a été réconforté par la présence de Tite et plus encore par les nouvelles qu'il lui a rapportées de Corinthe. L'église s'est montrée à la hauteur de sa tâche et de l'attente de Paul. Il revient ici sur cette lettre si sévère, dont il avait parlé II, 4, mais à un nouveau point de vue. Là, il s'agissait de celui qui l'avait occasionnée et de ce qu'il y avait à faire à son égard. Ici, Paul ne

s'occupe plus que de ses propres sentiments envers l'église quand il l'a écrite, de l'intention qui la lui a dictée et de l'effet qu'elle a produit. Après l'avoir expédiée, il avait été tourmenté par la crainte de faire plus de mal que de bien; mais maintenant que Tite lui a retracé l'impression qu'en a reçue l'église, il est rempli de joie; car ce qu'il voulait réellement, ce n'était au fond ni la punition du coupable, ni une satisfaction donnée à l'offensé, mais la manifestation de l'empressement de l'église à prendre en main la cause de son apôtre[1] (VII, 7-12).

Il ressort clairement de ces derniers mots, quoique plusieurs interprètes le méconnaissent encore, que l'offensé, c'était Paul lui-même (comp. le ὑπὲρ ἐμοῦ, v. 7), et que, par conséquent, l'offenseur ne peut nullement avoir été l'incestueux de 1 Cor. V, dont la faute n'était en aucun rapport direct avec la personne de Paul. On a supposé que cet offensé était le père de l'incestueux; mais le terme d'ἀδικεῖν, *faire tort,* ne conviendrait en aucune façon à l'offense commise contre lui par son fils. Il y avait bien autre chose dans cette faute qu'un simple tort envers un père. Que l'on se représente ce père vivant ou mort, on ne rencontre que des invraisemblances quand on essaie de lui appliquer la parole de Paul. *Heinrici* a essayé de faire de ἀδικηθέντος un participe neutre : « le tort qui a été commis. » Ce serait le seul moyen de défendre l'application de ce terme au cas de l'incestueux. Mais ce sens est si peu naturel après le τοῦ ἀδικήσαντος, qu'il ne se discute pas même. Nous devons donc conclure de ce passage, comme nous avons déjà dû le faire du passage II, 5 et suiv., qu'un outrage personnel avait été fait à Paul, que l'église indisposée contre lui avait laissé passer la chose avec la même

[1] D'après la vraie leçon (ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν).

mollesse avec laquelle elle avait toléré le péché de l'incestueux, et que Paul avait dû la rappeler sévèrement à son devoir envers lui dans la lettre perdue.

Dans les v. 13-16, Paul revient à l'expression de sa joie et insiste surtout sur celle de Tite, qui a pu constater que tout le bien qu'il lui avait dit des Corinthiens n'était pas exagéré. Paul sait maintenant par cette expérience, qui efface chez lui le souvenir de cet incident si douloureux, *qu'il peut compter sur eux en toutes choses*. Il est évident que ces derniers mots font déjà allusion au second sujet qu'il a à traiter et en vue duquel il a beaucoup à leur demander, la collecte.

2e partie : La collecte (ch. VIII et IX).

Paul avait indiqué 1 Cor. XV, 1 et suiv. les mesures à prendre à l'égard de ce grand acte par lequel il désirait clore son ministère en Orient. Tite lui a rendu compte de l'état des choses à cet égard dans l'église de Corinthe; il est loin d'être satisfaisant. Le but de l'apôtre sera donc de stimuler la générosité des Corinthiens.

VIII, 1-5. Il commence par leur présenter *l'exemple des Macédoniens*. Malgré leur pauvreté, les chrétiens de ce pays ont donné abondamment, en commençant par le don qui prête seul du prix à tout don, celui d'eux-mêmes.

VIII, 6-IX, 5. Cet exemple l'engage à leur *renvoyer Tite*, afin qu'il continue à s'occuper, chez eux, de cette œuvre et que l'église élève sa charité à la hauteur de ses autres dons et réponde pleinement à la charité du Christ envers elle (v. 6-9). — L'apôtre ne donne pas aux Corinthiens un ordre, mais un simple avis, qui lui paraît justifié par le fait qu'ils s'étaient mis à l'œuvre et qu'ils avaient même exprimé

l'intention d'accomplir cette œuvre avant les Macédoniens et dès l'année précédente (v. 10-12). — Assurément Paul ne veut pas les appauvrir pour en enrichir d'autres à leurs dépens; il voudrait seulement qu'il y eût de l'égalité dans le domaine temporel, afin qu'un échange pareil pût s'établir aussi dans le domaine spirituel entre ceux qui ont plus et ceux qui ont moins, conformément à la loi qui a présidé au don de la manne (v. 13-15). — Voilà les motifs qui l'ont engagé à renvoyer Tite, dont il a reconnu la bonne volonté. Il lui adjoint deux délégués des églises qui, comme il l'espère, pourront constater la charité des Corinthiens et la vérité de l'éloge que Paul a fait d'eux (v. 16-24). — On place souvent ici, comme l'a fait l'auteur de la division de nos chapitres, le commencement d'un nouveau morceau. *Semler* a même pensé que le ch. IX était un fragment d'une autre lettre que l'on avait inséré ici comme traitant du même sujet. *Néander* et *Reuss* ont supposé que l'apôtre avait été interrompu à la fin du ch. VIII par une absence et que c'est la raison pour laquelle, en reprenant la plume, il annonce tout à nouveau le sujet. Mais *Hofmann* a montré que les cinq premiers versets du ch. IX forment la conclusion du morceau relatif au retour de Tite à Corinthe. Cette relation est indiquée par le γάρ du v. 1; et le μέν du même verset montre que l'idée des v. 1 et 2 est subordonnée à celle du v. 3, où se trouve le δέ correspondant, et doit être comprise en opposition avec elle, dans ce sens : « Sans doute à l'égard de la collecte en elle-même, il serait superflu de vous en écrire. Je vous ai fait connaître de bouche les motifs de cette mesure (ces motifs sont tous résumés dans l'expression *pour les saints)*, mais j'ai jugé nécessaire de vous envoyer ces trois frères pour la prompte exécution de la mesure et afin que les Macédoniens qui viendront avec moi ne soient pas té-

moins de mon humiliation, si vous ne vous trouviez pas à la hauteur de mes éloges. »

IX, 6-15. Pour achever d'encourager les Corinthiens, après les avoir pris par le point d'honneur chrétien, Paul leur présente *les fruits admirables* qui résulteront de cette œuvre, si elle est largement exécutée. Dieu ne permettra pas qu'ils aient à regretter leur générosité; il les comblera plutôt de bénédictions nouvelles (v. 6-11). Cette assistance, qui comblera les besoins des saints, fera monter de Jérusalem des actions de grâces vers le ciel et rendra témoignage aux yeux de l'église de cette ville de la sincérité de la foi de leurs nouveaux frères, ensorte que leurs ferventes prières pour eux seront la réponse à la marque d'amour qui leur aura été donnée (v. 12-14). — En voyant ce lien spirituel se former entre les membres de ces deux parties de l'humanité jadis séparées, les chrétiens du judaïsme et ceux de la gentilité qui se serrent la main comme frères, l'apôtre est saisi par la grandeur de cette œuvre qui lui a été confiée et rend grâces à Dieu pour son don ineffable (v. 15).

L'apôtre a commencé par le passé et en a relevé par ordre les principaux événements; il vient de traiter à fond la circonstance présente, l'affaire de la collecte; il tourne maintenant son regard vers l'avenir et en envisage en face le fait capital, son arrivée prochaine à Corinthe et la conduite qu'il y tiendra.

3me *partie : Le prochain séjour de Paul à Corinthe* (ch. X-XIII).

Après les expressions de satisfaction dont le ch. VII était rempli, il pouvait sembler que la réconciliation entre Paul et l'église fût scellée et le bon ordre rétabli; que, par con-

séquent, l'apôtre n'eût plus qu'à arriver à Corinthe pour se réjouir avec l'église ramenée sous sa houlette. C'est là une apparence qui a trompé bien des critiques et leur a fait trouver incompatible avec les parties précédentes le ton sévère et même menaçant de cette troisième partie. On a conclu de ce ton que c'était ici un fragment d'une autre lettre écrite soit après *(Semler)*, soit avant *(Weisse)* les sept premiers chapitres. Et, partant de l'idée de Weisse, *Hausrath* s'est même demandé si ces quatre derniers chapitres ne formaient pas le fond de la lettre perdue, qui a dû être écrite entre nos deux épîtres canoniques[1]. Cette hypothèse a été accueillie favorablement par *Pfleiderer*, *Schmiedel* et d'autres; elle est repoussée par *Weiss* et *Weizsœcker*. Elle repose, croyons-nous, sur un malentendu. Les explications fournies par les sept premiers chapitres étaient destinées à faire disparaître certains motifs de défiance *particuliers* qui s'étaient élevés entre l'église et l'apôtre et à faire sentir à la première toute la gravité et l'élévation de la charge confiée par Dieu à celui-ci. Le ch. VII avait la destination spéciale de clore l'incident pénible pour lequel l'apôtre avait été obligé d'attendre de l'église une réparation. Mais avec tout cela, le fond des choses n'était pas encore atteint; le mauvais levain importé par les judaïsants travaillait encore; les perturbateurs étaient présents et agissants; une minorité qui avait refusé d'adhérer aux mesures réparatoires prises par l'église (II, 6), leur était toute dévouée. Un grand nombre de pécheurs chez qui une légèreté profane avait repris le dessus, abusaient de l'impunité que leur procurait la lâche tolérance de l'église (XII, 20-21), et l'ensemble de la communauté ne s'était point encore relevé à l'état de droi-

[1] *Der Viercapitelbrief*, 1870.

ture devant Dieu et de progrès normal que l'apôtre ambitionnait pour elle. Il caractérise lui-même l'obéissance qu'il avait si difficilement obtenue sur un point particulier comme une obéissance partielle et inachevée (X, 6).

On s'est ordinairement représenté l'état des choses à la suite de la mission de Tite comme une bataille gagnée après laquelle l'apôtre n'aurait plus eu qu'à poursuivre et à dissiper l'ennemi. A ce point de vue, la troisième partie, ch. X-XIII, ne paraissait plus que comme un supplément, et le ton extraordinairement sévère, presque amer même, de ces chapitres devenait incompréhensible. Paul lui-même paraît n'avoir envisagé l'effet salutaire obtenu par Tite que comme un premier avantage, un succès de bon augure, mais qui était bien loin d'avoir réalisé le retour spirituel de l'église à l'état normal. Or, c'était ce complet retour qu'il voulait, et c'est à obtenir ce résultat qu'est consacrée la troisième partie qui, bien loin d'être un hors d'œuvre, est, au contraire, la portion essentielle de la lettre, celle dans laquelle l'apôtre jette le plein jour définitif sur la relation entre lui et l'église. Personne n'a mieux compris cette situation que *Weizsœcker ;* il s'exprime ainsi *(Apost. Zeitalt.*, p. 318) : « Tout ce que dit l'apôtre dans la première partie révèle une situation encore indécise et ne s'explique complètement que par les lumières que jette la seconde partie principale, ch. X-XIII, sur les hommes qui s'appelaient *ceux de Christ* et sur l'influence exercée par eux sur l'église »

Il me paraît que, si l'on se place à ce point de vue, tel qu'il résulte de la comparaison entre les deux principales parties de l'épître, on comprendra la nécessité de la seconde et l'on ne mutilera pas, comme le font les critiques cités, cette œuvre admirable. L'apôtre ne s'adresse ni aux perturbateurs auxquels ce serait faire trop d'honneur que de

leur parler directement, ni seulement, comme on le pense souvent, à la minorité qui s'est laissé séduire par eux, mais à l'église elle-même qui a subi tout entière, dans une certaine mesure, le souffle délétère qui s'est abattu sur Corinthe. C'est à l'église qu'il dit : « Quand votre obéissance sera consommée » (X, 6). « Je vous ai unis à Christ comme une vierge pure » (XI, 2). « Encore cette fois, vous ai-je dépouillés par quelqu'un de ceux que je vous ai envoyés? » (XII, 17), etc., etc. Et c'est bien à tort que, dans le désir de défendre l'unité de l'épître, plusieurs ont nié ce fait et pensé que cette dernière partie ne s'adressait qu'à la fraction rebelle.

Paul justifie d'abord le ton d'autorité menaçante qu'il prend vis-à-vis de l'église en lui annonçant sa prochaine venue (ch. X); il montre ensuite que son apostolat a été complet, n'a rien laissé à désirer, quoi qu'en disent ceux qui s'efforcent de le dénigrer (XI-XII, 18); il trace enfin le programme de sa conduite dans son prochain séjour à Corinthe (XII, 19-XIII, 10).

Il est impossible de comprendre comment tout ce morceau aurait pu être la lettre perdue que Paul envoya par Tite entre nos deux épîtres canoniques, car cette lettre devait avant tout accréditer et recommander Tite et ensuite insister sur la faute commise contre Paul et sur la réparation due par l'église. Or, il n'est pas question dans les quatre chapitres suivants de ces deux sujets, et ces chapitres ne sauraient même se comprendre qu'autant qu'ils ont été composés à un moment où ces faits particuliers appartenaient déjà au passé.

1. Ch. X : L'autorité que s'attribue Paul.

On est surpris de voir ce morceau commencer par cette expression dont rien ne justifie l'enphase : « Moi-même, moi, Paul. » Ceux qui pensent que ces quatre derniers

chapitres appartiennent proprement à une autre lettre, expliquent cette forme si accentuée en supposant que Paul oppose sa personne à celle de quelque autre auteur qui avait écrit ce qui précédait dans la lettre perdue. L'un pense à des amis de Paul à Éphèse, un autre à des Macédoniens, qui avaient pris en main la cause de Paul et l'avaient plaidée auprès des Corinthiens. *Pfleiderer* suppose que c'était Timothée qui, ayant partagé l'outrage fait à l'apôtre, en avait aussi réclamé la réparation. Mais tout cela est on ne peut plus invraisemblable et ne justifierait point suffisamment l'accentuation si énergique de ces premiers mots. D'après *Rückert* et *Ewald,* Paul veut simplement dire que, dès maintenant, il cesse de dicter et prend lui-même la plume; mais il eût exprimé cette idée plus clairement; comp. Gal. VI, 11. Si l'on pense à toute la gravité de ce que Paul avait maintenant à dire, en annonçant son prochain séjour à Corinthe et la tâche décisive qu'il aurait alors à remplir et dont l'église devait être avertie d'avance, si l'on se rappelle de plus que cette tâche reposait tout entière sur l'autorité de sa seule personne, on ne sera pas étonné de l'accent avec lequel il relève en tête de cette partie l'idée de sa propre personnalité. C'est bien là en vérité le thème de ce morceau. Ces mots signifient : « Quoi que vous puissiez penser de ce qui va suivre, *c'est moi Paul qui vous le dis,* et qui saurai donner efficace à ma parole. » C'est Paul qui va prendre en mains la cause de Paul.

V. 1-6. Je vous prie, ne me contraignez pas à déployer chez vous ma force; je préférerais n'avoir à imiter du Christ que sa douceur; mais s'il le faut, je vous montrerai qu'il y a dans mes mains des armes spirituelles devant lesquelles tombent tous les remparts de l'orgueil humain.

V. 7-11. Ceux qui regardent à l'extérieur et prétendent

exclusivement être *de Christ*, affirment que ces menaces de ma part ne sont que de pures vanteries, de fortes paroles comme on en lit dans mes lettres, mais que dément la faiblesse de ma présence. Qu'ils réfléchissent plutôt que ce que je suis en paroles, je le suis aussi en actes.

V. 12-18. Car je ne fais pas comme ceux qui, pour s'apprécier, prennent la mesure d'eux-mêmes sur eux-mêmes, ce qui est risible. Je prends ma mesure sur les faits que Dieu lui-même m'a donné d'accomplir en m'accordant de porter l'Évangile de Jérusalem jusqu'à Corinthe et en me permettant, je l'espère, de le porter plus loin encore. Voilà ma mesure, ma recommandation; c'est du Seigneur que je la tiens; elle vaut mieux que celle qu'on s'administre soi-même.

2. XI, 1-XII, 18 : La supériorité de l'apostolat de Paul.

L'apôtre examine s'il a manqué à son ministère quoi que ce soit qui puisse donner un motif de le dénigrer, comme le font ses adversaires.

V. 1-4. Il va être obligé, dans ce qu'il va dire, de se vanter, comme le font les fous; mais que les Corinthiens veuillent bien le supporter! N'est-ce pas lui qui les a fiancés à l'époux céleste comme une vierge pure que l'on cherche maintenant à détourner de la fidélité? Et ils acceptent volontiers cette influence qui les arrache à leur véritable époux!

V. 5-15. Paul ne pense pas être pour rien dans ce changement. Il n'a point été inférieur à ceux qui se gèrent maintenant au milieu d'eux, non seulement comme des apôtres, mais comme des archi-apôtres. On dit qu'il leur est inférieur au point de vue de la parole, mais en tout cas il ne l'est pas au point de vue de la connaissance. On lui fait un reproche d'avoir prêché l'Évangile gratuitement, et, quand il a eu besoin de secours, de les avoir tirés

d'autres églises. Mais il en a agi ainsi, non parce qu'il ne possédait pas le même droit que les apôtres, mais pour l'honneur de l'Évangile et de l'église de Corinthe, et il continuera à le faire, non par manque d'amour pour eux, mais pour que ces étrangers qui viennent s'imposer à eux et vivre à leurs dépens ne puissent pas se vanter d'en faire autant que lui. Ces gens sont de faux apôtres qui se transforment en apôtres du Christ, comme Satan, leur maître, se déguise en ange de lumière.

Il est à peu près universellement reconnu aujourd'hui que Paul veut parler ici des agitateurs judaïsants. La seule question est de savoir quelle était leur relation avec les Douze. Nous nous sommes exprimé sur cette question p. 120 et 131, et sommes persuadé que le titre d'*archi-apôtres*, que leur donnait leur parti à Corinthe, devait indiquer leur supériorité, non seulement sur Paul, mais même sur les Douze; c'étaient « ceux de Christ, » qui s'envisageaient comme supérieurs à Pierre et aux autres apôtres; à plus forte raison à Paul. Si ce terme n'eût désigné que les Douze, comme supérieurs à Paul, il eût concédé à celui-ci une place, quoique inférieure, dans l'apostolat.

V. 16-29. Il est insensé de se vanter; mais vous le permettez à ceux-là; vous, sages, vous supportez leur folie; vous vous laissez dominer, piller, souffleter par eux, comme pour compenser la faiblesse prétendue de l'éducation que je vous ai donnée; laissez-moi donc aussi me vanter un peu. Comparons mon ministère au leur; ils sont Hébreux, race d'Abraham? — moi aussi! — Serviteurs de Christ? — moi plus qu'eux, en travaux, en plaies, en prisons, en périls mortels, en flagellations juives et romaines, en lapidation, en naufrages, en voyages et en dangers continuels et de toutes sortes, en veilles, en jeûnes, en soucis pour

les églises, en tourments d'âme pour ceux qui se perdent : voilà mon état de services ! Que ceux qui me critiquent, essaient d'y comparer le leur.

V. 30-XII, 11. Sans doute, c'est là une liste de pures infirmités. Je pourrais bien me vanter de traits en apparence plus glorieux ; ainsi lorsque toute la grande ville de Damas était soulevée contre moi et que je ne pus échapper qu'à la dérobée. Et que serait-ce si je voulais parler ici des visions et des révélations dont j'ai été l'objet? Ainsi lorsqu'il y a plus de quatorze ans, je fus ravi — en corps ou en esprit? je l'ignore — jusqu'au troisième ciel. Mais je me garde de parler de ces choses, ne voulant recevoir de personne aucune autre considération que celle que ma présence elle-même lui inspire. Le Seigneur lui-même m'a donné en mon corps un terrible contre-poids pour combattre l'élévation que pourraient m'inspirer de si grandes grâces ; car il sait bien — et il me l'a dit lui-même en réponse à mes prières — qu'il lui faut ma faiblesse pour qu'il puisse être fort en moi.

V. 12-18. Qu'a-t-il donc manqué à mon ministère à Corinthe? Les miracles? non ! une seule chose : je n'ai rien voulu recevoir de vous ; pardonnez-moi cette injustice ! Je vais retourner une troisième fois à Corinthe et ne changerai rien à ma manière de faire [1]. Ce sont les pères qui entretiennent les enfants et non l'inverse. — Soit ! dira quelqu'un ; mais il sait bien se dédommager par le moyen de ses envoyés. Qu'on dise si quelqu'un de mes délégués, si Tite, par exemple, a réclamé quelque chose de qui que ce soit !

[1] Cette parole XII, 14 prouve, me paraît-il, sans réplique contre *Baur, Hilgenfeld,* etc. un second séjour de Paul à Corinthe avant celui qu'il annonce ici. Car quelle charge aurait pu imposer à l'église un séjour de l'apôtre qui eût été simplement projeté et non réellement exécuté ?

3. XII, 19-XIII, 10 : Sa prochaine manière d'agir à Corinthe.

Ici commence le troisième morceau de cette partie. Saint Paul abandonne la personne de ses adversaires et se tourne spécialement vers les membres de l'église qui lui avaient déjà causé précédemment par leurs désordres moraux toute espèce d'humiliations et de chagrins. Il craint que les avertissements qu'il leur a adressés dans son dernier séjour ne les aient laissés impénitents[1], et il se prépare dans ce cas à agir vis-à-vis d'eux avec toute l'énergie à laquelle l'appelle son apostolat. Les *trois témoins*, exigibles d'après l'Ancien Testament pour l'application de la peine, seront là : son avertissement oral précédent, l'avertissement actuel dans cette lettre, enfin celui qui suivra, comme sommation définitive, à sa prochaine arrivée. Paul peut par moments se montrer faible, comme Christ quand il s'est laissé conduire à la croix. C'est ce qu'il avait fait dans son dernier séjour. Mais il peut aussi, quand il le trouve bon, agir dans la puissance de Dieu comme son Maître ressuscité. Que chacun s'examine donc à l'avance et rentre en lui-même. Car, quant à lui, il préférerait beaucoup que, pendant son prochain séjour, la force pût être de leur côté et la faiblesse du sien. S'ils sont dans la vérité, ils n'ont rien à craindre de lui; car il ne peut rien contre elle.

CONCLUSION DE L'ÉPITRE

XIII, 11-13. Après avoir ainsi mis au net sa position vis-à-vis de l'église et annoncé clairement la tâche qu'il remplira à son arrivée, Paul n'a plus qu'un mot d'encou-

[1] Ce passage ne peut également faire allusion qu'à un séjour postérieur à celui de fondation.

ragement à adresser aux Corinthiens. Il insiste surtout sur l'esprit d'union, de paix et d'amour. Il salue de la part des chrétiens de Macédoine; et, comme si le ministère chrétien, dont la pensée a rempli cette lettre, n'était qu'une transformation du sacerdoce de l'ancienne alliance, il traduit en langage évangélique la bénédiction mise par Moïse dans la bouche du sacrificateur israélite, en souhaitant à l'église la grâce de Jésus le Seigneur, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit saint!

II

Circonstances de la composition.

Après l'analyse détaillée que nous venons de faire, nous pouvons tracer assez distinctement les traits essentiels de la situation extérieure et morale qui a provoqué la composition de cet écrit.

Il n'y a aucune raison de supposer avec *Néander* que Timothée revint de Macédoine sans être parvenu à Corinthe, ou, avec *Weiss*, que l'apôtre le rappela de Macédoine parce l'arrivée des trois députés de Corinthe lui fit comprendre l'insuffisance des instructions qu'il lui avait données, ou enfin, avec *Hofmann*, que Timothée arriva bien à Corinthe, mais avant que la 1re aux Corinthiens y fût parvenue, ce qui ôtait toute valeur à sa mission. Nous croyons plutôt que, conformément à l'attente de Paul, 1 Cor. XVI, 11, Timothée revint de Corinthe à temps pour trouver encore à Éphèse les trois délégués et pour s'entretenir avec l'apôtre et avec eux de l'état des choses dans cette église à la suite de la lecture de notre première épître. Son rapport n'avait sans doute rien de tranquillisant; car il détermina l'apôtre à revenir à son premier plan qui

était d'aller directement à Corinthe. Dès ce moment, nous constatons les faits suivants : 1° Séjour pénible à Corinthe, brusquement terminé, mais avec promesse de retour (été 57). 2° Séjour en Macédoine et peut-être mission en Illyrie (Rom. XV, 19), mais sans nouvelles favorables de l'église de Corinthe. 3° Retour à Éphèse, sans avoir repassé par Corinthe (automne 57) 4° Envoi de Tite à Corinthe avec la lettre perdue et travail à Éphèse jusqu'au printemps 58, ce qui complète la τριετία d'Act. XX, 31. 5° Émeute de Démétrius et départ pour Troas. 6° Rencontre de Tite en Macédoine et son nouvel envoi avec notre épître (été 58).

Ordinairement on fait rentrer tous les événements de cette période dans le cadre étroit des quelques mois qui séparèrent la Pentecôte de 57, où Paul quitta Éphèse (selon son plan 1 Cor. XVI), de la fin de l'automne de cette même année, où il arriva à Corinthe et y fit le séjour d'hiver de trois mois dont parlent les Actes (XX, 2. 3). Voir *Weiss*, *Sabatier* (p. 149), etc. Mais, comme l'a bien montré *Eylau*[1], il faut un temps beaucoup plus long pour rendre compte de toutes les circonstances constatées, en particulier des trois ans du séjour d'Éphèse. L'hiver que Paul a passé tranquillement à Corinthe ne peut avoir été que celui de 58-59.

La 2e aux Corinthiens a donc été écrite en Macédoine dans le courant de l'été de l'an 58, et nos deux épîtres canoniques ont été séparées l'une de l'autre par un intervalle de plus d'une année.

Wieseler a pensé que notre seconde épître avait été composée en deux fois; la première partie, ch. I-VI, avant l'arrivée de Tite; la seconde, ch. VII-XIII, après que Paul avait entendu son rapport. Le passage II, 6-11 ré-

[1] Dans son intéressant programme : *Zur Chronologie der Corintherbriefe,* Landsberg, 1873, et plus tard dans d'autres écrits.

fute cette hypothèse; car il a été écrit, aussi bien que le ch. VII, sur le fondement des nouvelles rapportées par Tite. Ce qu'il y a de vrai dans cette manière de voir, c'est que les circonstances dans lesquelles se meut la pensée de l'apôtre et sur lesquelles il donne des explications dans les ch. I-VI, appartiennent à un temps qui avait précédé sa rencontre avec Tite.

Paul rappelle deux fois aux Corinthiens ce fait que l'œuvre de la collecte était déjà en voie de préparation chez eux *depuis l'année précédente* (VIII, 10 et IX, 2). Si c'était ici une date juive, il faudrait placer le commencement de l'année où il écrivait ces mots soit de mars à avril (année religieuse juive), soit de septembre à octobre (année civile juive). Mais il est plus probable qu'il pense ici à une année grecque, soit à l'année macédonienne qui commençait à l'équinoxe d'automne, soit plus naturellement encore à l'année attico-olympique qui commençait au solstice d'été. Si notre lettre a été écrite dans le courant de juin 58, avant le solstice de cette année, il faut remonter jusqu'avant le solstice d'été de l'an 57 pour dater le commencement de la préparation de la collecte à Corinthe, ce qui convient parfaitement au but de l'apôtre qui est de blâmer la lenteur que les Corinthiens ont apportée à l'exécution de cette œuvre depuis si longtemps préparée.

La *situation morale* a, malgré certaines concessions faites par l'église, en général empiré depuis la première lettre, peut-être en partie par un effet de cette lettre même qui a exaspéré les agitateurs et indisposé contre l'apôtre une grande partie de l'église. L'orgueil de ces jeunes chrétiens, si fermement démasqué et censuré, s'est révolté et a rendu les cœurs accessibles à toutes les accusations et à toutes les calomnies semées par les meneurs contre le caractère de Paul. — Des quatre

partis il n'en reste plus qu'un seul dans lequel s'est concentré tout le venin de la haine contre l'apôtre. D'après *Eylau* et *Pfleiderer*[1], ce serait celui de Pierre, ce qui est tout à fait invraisemblable et contraire au passage très clair 2 Cor. X, 7 : « Si quelqu'un se persuade d'être de Christ, » par où l'on voit que c'était le parti de Christ qui avait surnagé, après que les autres avaient laissé tomber leurs oppositions. Autour de ce noyau essentiellement hostile se groupaient les mécontents d'origine grecque dont Paul avait sévèrement réprimandé les habitudes immorales. Malgré la crise favorable qu'avaient provoquée la présence de Tite et la lettre dont il était chargé, cet état de l'église était demeuré jusqu'à un certain point le même jusqu'au moment où Paul écrivit notre seconde lettre. L'expression 2 Cor. VII, 16 : « Je me réjouis de ce qu'en toutes choses je puis compter sur vous, » est un euphémisme résultant de la bonne impression qu'il avait reçue sur quelques points particuliers, une forme propre à les encourager, soit à activer la collecte, soit, en général, à ne pas rester au-dessous de son attente favorable.

III

Authenticité et intégrité.

Le caractère très particulier de cette lettre est peut-être la raison pour laquelle elle est moins expressément citée que la première. Ainsi dans l'épître de *Clément Romain* ne se trouve que l'expression ἐνοπτριζόμεθα (36, 2), qui paraît

[1] Pfleiderer, parce qu'il n'envisage pas « ceux de Christ » comme un quatrième parti ; Eylau, parce qu'il envisage « ceux de Christ » de la même manière que Schenkel et que le parti judaïsant est formé selon lui par « ceux de Pierre. »

rappeler 2 Cor. III, 18; dans *Ignace, ad Trall.* (3, 3) : le terme φείδομαι; comp. 2 Cor. I, 23 et XII, 6. Dans *Polycarpe* (4, 1) : ὅπλα τῆς δικαιοσύνης; comp. 2 Cor. VI, 7. Le beau passage de la *lettre à Diognète*, 5, 8, est évidemment calqué sur 2 Cor. VI, 8-10. L'admission universelle de 2 Cor. vers la fin du IIe siècle est constatée par le fragment de *Muratori*, les versions syriaque et latine, les citations d'*Athénagore*, de *Théophile*, d'*Irénée*, de *Clément d'Alexandrie* et de *Tertullien*.

Quant aux preuves internes, nous nous bornons à dire que le savant qui, à travers ces pages, ne sait pas discerner la vivante personnalité de saint Paul, doit avoir, dans le travail du cabinet, perdu le sens des réalités.

L'intégrité a d'abord été révoquée en doute, comme nous l'avons dit, au sujet des passages VI, 14-VII, 1 et ch. IX. Nous croyons avoir dissipé les apparences qui avaient fait naître ces doutes. En Hollande, il est aujourd'hui une école qui semble vouloir réaliser en théologie, à l'égard du texte apostolique, le tableau fameux de la leçon d'anatomie de Rembrandt. *Schmiedel*, qui ne sympathise guère avec elle, paraît cependant disposé à lui donner raison pour le passage XI, 31-33. Mais nous avons cherché à montrer comment ce passage rentre dans le contexte. Deux théologiens allemands ont porté sur notre épître une main plus hardie encore : *Hagge* a essayé de refaire avec nos deux lettres trois épîtres de l'apôtre, l'une de l'hiver 56-57, composée de huit fragments de la 1re aux Corinthiens; la seconde, de Pentecôte 57, comprenant six morceaux de 1 Cor. et quatre de 2 Cor.; la troisième, de juin 58, renfermant les sept premiers chapitres de 2 Cor., puis le neuvième, enfin les quatre derniers versets de l'épître. *Schürer* n'a-t-il pas eu raison de dire que, si l'intention d'un pareil travail n'a pas été de fournir des armes à ceux

qui dénigrent la critique biblique, c'en est du moins là le résultat?

Nous avons déjà indiqué les raisons qui nous empêchent de souscrire à l'hypothèse de *Hausrath* dans son *Vier-capitel-Brief*[1]. Les raisons par lesquelles il cherche, ainsi que *Pfleiderer* et *Schmiedel*, à démontrer la priorité de ces quatre chapitres par rapport à la composition des neuf premiers, n'ont pas besoin d'être réfutées en détail après que nous avons montré que, jusqu'à la fin du ch. VII, il ne s'agit que du règlement de faits particuliers et incidentels et que depuis le ch. X seulement Paul entame la question solennelle de sa relation avec l'église entière, telle qu'elle doit se décider à son arrivée. Il me paraît que, cela compris, l'unité de la lettre ne peut faire doute.

IV

Conclusions.

Si nous comparons la 2e aux Corinthiens avec la première, nous sommes frappés d'un contraste de fond et de forme. Le sujet de la première est le *bon ordre* dans l'Église, sa τάξις, comme dit Paul lui-même 1 Cor. XIV, 40. Le sujet de la seconde est le *ministère* chrétien, la διακονία dont Paul dévoile la grandeur, le sublime objet et la véritable origine. Rien de moins conforme à sa pensée que de faire de ce ministère une émanation de l'Église, son organe représentatif. C'est une délégation de Dieu lui-même au monde pour lui annoncer l'œuvre de réconci-

[1] Nous n'insistons pas de nouveau ici sur l'énorme invraisemblance qu'il y aurait à ce que des lettres de l'apôtre conservées dans les archives de l'église eussent été aussi arbitrairement manipulées que le supposent cette hypothèse et celle de Hagge.

liation que Dieu a accomplie en sa faveur et le supplier de l'accepter. C'est de cette proclamation que naît continuellement l'Église, comme assemblée de ceux qui acceptent ce message, de sorte que l'Église naît du ministère et non l'inverse, quoiqu'il soit vrai, d'autre part, de dire d'elle, comme Paul le disait de la femme (1 Cor. XI, 11), que, si l'Église n'est pas sans le ministère, le ministère, à son tour, n'est pas non plus sans l'Église. Sans doute, Paul lui-même parle VIII, 23 d'*apôtres* (délégués) *des églises*, mais il les distingue profondément de lui-même et de son représentant Tite. Ceux-là n'ont qu'une mission spéciale d'église à église; son ministère à lui et à Tite vient de plus haut et possède une mission permanente.

A ce contraste des sujets répond celui du ton. Sévérité mesurée, indignation contenue, style calme et suivi : tel est le langage de la première épître. Langage tout plein d'émotion, d'effusions de douleur, d'angoisse et d'amour, d'éclats d'indignation, de sarcasmes vibrants, d'élans semblables à des torrents de lave, voilà le style de la seconde. Je ne comprends pas que *Pfleiderer* et *Sabatier* puissent comparer cette lettre au roulement lointain d'un orage qui a passé. Il gronde encore dans son plein.

Si nous comparons cette épître à celle aux Galates, nous remarquons une singulière différence entre la manière dont les judaïsants avaient procédé en Galatie et leurs agissements à Corinthe. Là, ils n'avaient pas craint de se présenter avec les exigences judaïques les plus grossières, la circoncision, la distinction des aliments, les fêtes, etc. A Corinthe, où ils avaient à faire avec des esprits plus cultivés et plus raffinés, ils avaient laissé de côté ces observances et présenté le judaïsme sous son aspect le plus élevé, au point de vue de sa beauté morale, tout en y joignant certains éléments spéculatifs de nature plus ou

moins dangereuse, propres à satisfaire les goûts helléniques. De là la différence totale de la lutte livrée dans l'épître aux Galates et de celle que nous trouvons entamée dans la première épître et menée à son terme dans la seconde.

Quant au pagano-christianisme, c'est avec les épîtres aux Thessaloniciens que nous devons comparer la nôtre, et nous constatons par ce rapprochement que les préoccupations eschatologiques qui dominaient si puissamment lors de la fondation des premières églises grecques, s'étaient déjà considérablement affaiblies. En échange, les déviations morales avaient pris un caractère beaucoup plus alarmant, et la manière dont Paul parle des vices qu'il sera obligé de réprimer, dépasse de beaucoup ce qu'il avait eu l'occasion de dire aux Thessaloniciens. Les débordements auxquels il sera fait allusion plus tard dans les Pastorales, dans l'épître de Jude et dans les premiers chapitres de l'Apocalypse ne seront que le développement de cette tendance profane et charnelle dont nous trouvons ici les premiers symptômes.

A l'égard de la personne même de l'apôtre, aucune épître n'est propre à nous la faire connaître comme la seconde aux Corinthiens. De même que le géologue qui désire étudier les couches les plus profondes de l'écorce du globe, n'ira pas dans un pays de plaine, mais se rendra dans une contrée abondante en profondes déchirures, où les torrents fouillent et refouillent sans cesse le sol des vallées, ainsi celui qui veut connaître dans toutes ses profondeurs l'âme de saint Paul devra ouvrir non les épîtres aux Romains ou aux Philippiens, ni même la première aux Corinthiens, mais la seconde lettre adressée à cette église. C'est là qu'il pourra toucher au doigt tout à la fois son humilité chrétienne et sa fierté apostolique, sa sensi-

bilité en quelque sorte féminine et son indomptable énergie, sa douceur disposée à tout accepter et à tout supporter quant à lui-même, et sa sévérité capable de tout braver et de tout dompter pour la vérité qui est en Christ.

Quel a été l'effet produit par cette lettre, absolument unique en son genre, vrai gant jeté à la face de l'église? Les faits répondent : peu de temps après, Paul se rendit lui-même à Corinthe et, d'après Act. XX, 3, y passa tout l'hiver suivant. De plus ce fut à ce moment qu'il composa l'épître aux Romains, œuvre qui suppose chez son auteur un profond repos d'esprit et où il a célébré, d'après ses récentes expériences, le triomphe définitif de l'Evangile sur le judaïsme. Enfin la collecte à laquelle il s'était si vivement intéressé, devait avoir pleinement réussi : car, conformément à ce qu'il avait promis en cas de succès (1 Cor. XVI, 4), il était entouré à Corinthe des membres de la députation des églises qui devait porter cette offrande à Jérusalem, et lui-même allait se mettre à la tête de la délégation (Act. XX, 4).

Par ces faits nous constatons qu'il avait pleinement recouvré le domaine qu'il avait été sur le point de se voir enlevé et que les perturbateurs avaient quitté la place, soit spontanément, soit congédiés par l'église elle-même. *Reuss* croit pouvoir conclure des dissensions qui occasionnèrent la première lettre de Clément Romain que l'effet bienfaisant produit par notre épître ne fut que passager. Mais après un intervalle de près d'un demi-siècle l'état des choses avait changé. La personne de l'apôtre et l'autorité de son enseignement n'étaient plus en jeu. Et, comme nous le voyons par la lettre de l'évêque Soter au IIe siècle, on relisait alors avec dévotion les lettres de l'apôtre dans les assemblées de l'église.

ÉPITRE AUX ROMAINS[1]

D'Act. XX, 1-3, nous devons conclure que le séjour de Paul en Macédoine, après qu'il eut quitté définitivement

[1] Voir les ouvrages généraux énumérés pp. 75 et 152-154. Nous ajoutons ici les commentaires et les travaux les plus marquants sur l'épître aux Romains en particulier.

Commentaires spéciaux.

Moyen âge : Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ* (éd. 1641). — Abélard, éd. 1616.

Catholiques : Sadolet, *Comment. libri tres,* vers 1530 ; deuxième éd. 1536. — Klee, 1830. — Reithmayer, 1845. — Ad. Maier, 1847. — Maunoury, 1878.

Protestants : Bugenhagen, *Interpretatio*, 1523. — Œcolampade, *Adnot.*, 1526. — Zwingle, *Annot.*, 1528. — Krell, *Anmerk.*, 1538. — Bucer, *Enarrat.*, 1539. — Bernardino Ochino, *Expositione,* 1545 (traduit en vers latins par Castalion, 1546). — Musculus, 1555. — Pierre Martyr, 1558, 3e éd. 1570. — Amyraut, *Paraphr.*, 1644. — Louis de Dieu, *Animadv.*, 1646. — Episcopius, *Paraphr.*, 1650. — Semler, *Dissert.* sur C. XV et XVI, 1767 ; *Paraphr.*, 1769. — Cramer, *Römerbr., übersetzt u. ausgelegt.* 1784. — Morus, *Prælect.*, 1794. — Bœhme, 1806. — Haldane, 1819. — Flatt, 1825. — Tholuck, *Ausleg.*, 1824 ; 5e éd. 1856. — Benecke, 1831. — Rückert, 1831 ; 2e éd. 1839. — Reiche, *Versuch,* 1833-34. — Moulinié, *Exposit.*, 1833. — Glœckler, 1834. — Kœllner, 1834. — Hodge, 1836 ; trad. fr. 1840. — C. F. A. Fritzsche, 1836-1843. — Oltramare, 1re partie, 1843 ; 2e édition complète, 1881. — Baumgarten-Crusius, 1844. — Krehl, 1845. — Philippi, 1848 ; 3e éd. 1866. — Morison, sur ch. IX, 1849 ; éd. toute nouvelle 1888. Sur ch. III, 1866. — Spener, *Ausl.*, publ. par Schott, 2e éd. 1852. — Hofmann, 1868. — Van Hengel, *Interpr.*, 1854-1859. — Umbreit, *Römerbr. auf Grund des A. T. ausgelegt,* 1856. — Mehring, 1859. — Orthloph, 1865. — Walther, *Paraphr.*, 1871. — Volkmar, *Der ælteste Text,* etc., 1875. — Stuart,

l'Asie, dura jusqu'en automne, et qu'il se rendit alors à Corinthe, où il fit enfin le séjour prolongé promis depuis longtemps et passa les trois mois de l'hiver suivant. C'était, si nous ne nous trompons, en l'an 58. Les députés des églises qui avaient contribué à la collecte, étaient réunis à Corinthe pour se rendre avec lui à Jérusalem. Le plan était de faire le voyage par mer. On y renonça par

1832 ; 3e éd. 1876. — Beet, 1877 ; 5e éd., 1885. — Godet, 1879 ; 2e éd. 1883-1890. — Lorenz, 1884. — Beck, 1884. — Bleibtreu, sur ch. I-III, 1884. — C. W. Otto, 1886. — E. Bœhmer, 1886. — Zimmer, 1887. — Schlatter, 1887. — Kleinschmidt, 1888. — Ebrard (posth.) 1890.

Ouvrages et travaux spéciaux.

Stier, *Ueber den Plan der Br. an d. Römer,* etc., 1828. — R. Rothe, *Neuer Versuch einer Auslegung der Stelle Röm. V, 12-21,* 1836. — Huther, *Zweck und Inhalt der II ersten Kap. d. Römerbr.,* 1846. — Mangold, *der Rœmerbr. und die Anfänge der röm. Gemeinde,* 1866 ; à nouveau dans *der Römerbr. und seine geschichtlichen Voraussetzungen,* 1884. — Wieseler, *Br. P. an die Rœm.,* Encycl de Herzog, t. XX, 1866. — Klœpper, *die Bedeutung und der Zweck des Abschnitts Rœm. V, 12-21,* 1869. — Lucht, *Ueber die beyden letzten Kap. des Römerbr.* 1871. — Seyerlen, *Entstehung und erste Schicksale der christl. Gemeinde in Rom,* 1874. — Dietzsch, *Adam und Christus,* 1876. — K. Schmidt, *die Anfänge des Christenthums in Rom,* 1879. — Wieseler, dans *Zur Geschichte der neutestamentl. Schriften,* 1880. — Grafe, *Ueber Veranlassung und Zweck des Rœmerbr.,* 1881.

Baur, *Ueber Zweck und Veranlassung des Rœmerbr.,* dans Tübinger Zeitschrift, 1836, complété dans l'article *Ueber Zweck und Gedankengang des Rœmerbr.,* Theol. Jahrbücher, 1849. — Delitzsch, *Einl. in den Br. an d. R.,* dans Zeitschr. f. luther. Theol. 1849. — Beyschlag, *das geschichtl. Problem des Rœmerbr.,* dans Theol. Studien u. Kritiken, 1867. — Riggenbach, *Ueber den Zweck des Römerbr.* (compte-rendu de l'ouvrage de Mangold), dans Zeitschr. f. luther. Theol. 1868. — Weizsæcker, *Ueber die älteste röm. Gemeinde,* dans les Jahrb. f. deutsche Theol., 1876. — H. Schultz, *Adresse der letzten Kap. des Br. an die R.,* 1877 (même journal). — Holsten, *der Gedankengang des Römerbr.,* dans Jahrb. f. prot. Theol., 1879. — Pfleiderer, *Ueber Adresse, Zweck und Gliederung des Rœmerbr.,* dans le même journal, 1882.

crainte d'embûches, et l'on se décida à se rendre en Asie par terre en repassant par la Macédoine. Au printemps de l'an 59, vers le commencement de mars, la caravane se mit en route. D'après l'opinion presque unanime des critiques, ce fut durant les mois d'hiver, décembre, janvier, et février, 58-59, que fut composée l'épître aux Romains.

I

Contenu de l'épître.

Nous retrouvons ici le cadre ordinaire des épîtres de Paul : I. un *préambule* de nature épistolaire (I, 1-16); II. le *corps de l'écrit*, renfermant l'exposé complet du sujet traité (I, 17-XV, 13); III. une *conclusion* de nature épistolaire, renouant avec le préambule (XV, 14-XVI, fin).

LE PRÉAMBULE.

L'adresse et l'action de grâces ont, dans cette lettre, un cachet particulier, en rapport avec la nature de la relation qui existait entre Paul et les lecteurs.

V. 1-7. L'adresse. — Le premier terme, celui qui désigne la personne de l'auteur, est très longuement développé (v. 1-6). Écrivant à une église qu'il n'a point fondée et qu'il n'a pas même visitée, l'apôtre se sent obligé de justifier sa démarche, et il le fait en rappelant aux lecteurs la vocation divine d'apôtre des Gentils qui lui a été conférée et qui l'autorise à s'adresser à eux comme il le fait dans cet écrit. Car ce Jésus ressuscité, qui l'a appelé, n'est pas seulement roi d'Israël, en tant que fils de David ; il est établi Seigneur universel, comme Fils de Dieu, et en vertu de ce fait Paul a reçu de lui mission auprès de tous les

Gentils. — On comprend que Paul n'associe ici aucun autre nom au sien, lors même que Timothée est auprès de lui (XVI, 21). Il s'agit d'une œuvre reposant sur un titre qui lui est complétement personnel. — Le v. 6 est évidemment destiné à faire rentrer l'église de Rome dans le cercle des chrétiens de la gentilité confié spécialement à l'apôtre Paul. — Le second terme de l'adresse, celui par lequel sont désignés les lecteurs (v. 7a), est formulé de manière à renfermer non seulement les chrétiens-païens qui forment le gros de l'église, mais tous ceux qui à Rome, Juifs ou païens, sont adoptés de Dieu et appelés au salut.

V. 8-16. L'action de grâces. — La joie qu'éprouve l'apôtre de l'existence d'une église à Rome s'exprime par les actions de grâces continuelles qu'il rend à Dieu pour ce grand fait de plus en plus connu dans tout le monde, ainsi que par le désir ardent qu'il éprouve depuis longtemps de jouir lui-même de la vue de cette œuvre divine et de concourir à son extension. Car s'il n'est pas venu plus tôt à Rome, comme prédicateur de l'Évangile, ce n'est pas qu'il rougisse de son message et qu'il craigne de le publier dans la grande ville. Il se sent au contraire débiteur de l'Évangile envers tous, cultivés et ignorants, car il en connaît la vertu divine ; il sait que c'est là le moyen choisi de Dieu pour sauver tous les croyants, Juifs et païens. Cette tournure donnée à la fin de son action de grâces amène tout naturellement l'indication du sujet qu'il se propose de traiter.

LE CORPS DE L'ÉCRIT (I, 17-XV, 13).

Le sujet de l'épître est formulé au v. 17 : C'est le salut par la foi à la justice de Dieu, révélée dans l'Évangile,

conformément à la prophétie d'Habacuc. Le développement de ce thème forme le corps de l'écrit. Il comprend deux parties : la première, I, 18-XI, fin, peut être intitulée : le salut par la foi; la seconde (XII, 1-XV, 13) : la vie dans le salut.

Le salut par la foi (I, 18-XI, fin).

Ce grand sujet peut être considéré sous deux aspects : au point de vue des individus à sauver (I, 18-VIII, fin), et au point de vue du développement général de cette œuvre de salut dans l'humanité (IX-XI).

Le salut comme fait individuel (I, 18-VIII, fin).

Considéré au point de vue de l'individu, le salut par la foi comprend trois faits : I. la délivrance de la colère et le don gratuit de la justice; c'est le sujet développé dans les ch. I-V; II. l'enlèvement du péché et la communication de la sainteté, VI, 1-VIII, 17; III. la cessation des misères de la vie et le don de la gloire, VIII, 18-30. C'est là ce qui constitue le salut complet accordé à tout croyant. Ces trois actes divins, la justification, la sanctification et la glorification, marquent les trois degrés de sa réalisation. IV. En terminant, Paul célèbre la plénitude de ce salut (v. 31-39).

I. Ch. I-V. La justification par Christ, sans la loi.

S'il y a salut, c'est qu'il y a péril. D'où vient ce péril? De la *colère divine* qui pèse sur l'humanité et qui doit être détournée (v. 18-III, 20). Comment ce danger est-il écarté par l'Évangile? Par la sentence de justification rendue en

vertu de l'œuvre de propitiation accomplie par Christ; œuvre reçue par la foi, offerte sans exception à tous les hommes et valable même dans le jugement (III, 21-V, 11).

A. I, 18-III, 20 : La *colère* de Dieu sur l'humanité.

On en contemple, comme à l'œil, le déploiement dans le monde *païen* (I, 18-31), et on doit s'attendre avec certitude à un jugement non moins sévère sur le peuple *juif* (II, 1-III, 8); de sorte que le *monde entier* doit être envisagé comme étant sous la condamnation (III, 9-20).

1. V. 18-32. Le monde païen est sous le poids d'un jugement.

a) La *raison* pour laquelle il est l'objet de la colère divine est exposée v. 18-23 : C'est que les païens ont foulé aux pieds la révélation de Dieu qui leur était accordée dans la nature et, au lieu de s'élever à l'idée et à l'adoration du Créateur, l'ont dégradé en le représentant et en l'adorant sous l'image des créatures, même les plus ignobles.

b) La *preuve* du fait de la colère divine est donnée v. 24-32. C'est d'abord le jugement par lequel Dieu a livré les païens, en rétribution de la dégradation qu'ils lui ont infligée, à la dégradation de leur propre personne par les vices les plus honteux (v. 24-27); puis la perversion de leur sens moral, qui non seulement éclate par le déluge des désordres moraux dans lesquels le monde païen est plongé, mais qui est arrivée au point que les plus grandes abominations trouvent des flatteurs pour les applaudir (v. 28-32).

2. II, 1-III, 8. Le peuple juif court à son jugement.

a) En face de cette gentilité coupable et condamnée, il y a là un personnage qui, parce qu'il juge sévèrement les crimes des païens, s'imagine pouvoir échapper au jugement divin. Mais, si Dieu patiente encore à son égard,

c'est pour lui laisser le temps de se repentir. Sinon, lui aussi sera jugé par le Dieu qui fera moissonner un jour à chacun le fruit de ses œuvres, au Juif aussi bien qu'au Grec (v. 1-10). Car Dieu est impartial; ce n'est pas d'entendre et de connaître la loi qui rend juste à ses yeux, c'est de la faire. Autrement les païens seraient justifiés au jour du jugement aussi bien que les Juifs, puisque eux aussi entendent et accomplissent souvent la loi, telle qu'elle est écrite dans leur cœur, et savent discuter aussi habilement que les Juifs sur son application aux divers cas de la vie (v. 11-16).

b) Que résulte-t-il de là? Que toi, Juif, qui prétends enseigner les païens et juger leur conduite, tu ne rendras pas moins compte qu'eux des fautes semblables que tu commets (v. 17-24). Et si tu comptes sur ta circoncision pour échapper à ce juste jugement, tu es dans l'erreur. Tandis que le païen qui accomplit la loi (par quel moyen? Paul ne le dit pas; il le montrera au ch. VIII), change par là son état d'incirconcis en circoncision, le Juif qui transgresse la loi, change par là sa circoncision en état d'incirconcision (v. 25-29).

c) Ici s'élève une objection : Le Juif n'a-t-il donc aucun avantage sur le païen? Non, pas au point de vue de l'exemption du jugement. Son privilège essentiel est d'avoir reçu les révélations divines; car, si même, par son incrédulité envers le Messie, il a annulé cet avantage, il n'en est pas moins certain que la fidélité de Dieu aura le dernier mot et triomphera un jour de cette incrédulité de son peuple, après qu'il en aura tiré sa gloire (voir comment cela arrivera au ch. XI). Le Juif alléguera-t-il pour se disculper de son péché que si Dieu en tire sa gloire, il n'a plus le droit de s'irriter contre lui pour ce fait-là? Ce raisonnement n'aboutirait à rien moins qu'à nier tout ju-

gement. Car, puisqu'il n'y a pas un seul péché que Dieu ne fasse tourner finalement en bien, tout pécheur pourrait alléguer la même excuse et le jugement tomberait par là même. Il ne resterait plus à l'homme qu'à pécher le plus possible pour que Dieu se glorifie le plus possible, selon l'idée que prêtent à Paul ses détracteurs, qui subiront le châtiment de cette calomnie (III, 1-8).

3. III, 9-20. Le monde entier est donc sous la condamnation.

a) Au point de vue du jugement, les Juifs n'ont aucun avantage sur les païens; tous sont sous la condamnation du péché.

b) Paul confirme ce résultat par une série de déclarations scripturaires qui, quoique se rapportant en partie aux païens, sont aussi valables pour les Juifs à qui elles ont été adressées, de sorte que tout homme a la bouche fermée devant Dieu et que nul ne saurait être déclaré juste au moyen de son accomplissement de la loi. La loi, en effet, a été donnée non pour ôter le péché, mais pour amener l'homme à le connaître et à en chercher le remède. Cette remarque, jetée ici par anticipation, sera développée, VII, 7 et suiv.

B. III, 21-V, 21 : La *justice* de Dieu offerte en Christ à tous les pécheurs.

Le thème de toute cette section est formulé dans les v. 21 et 22. Trois traits essentiels caractérisent cette justice nouvellement révélée :

1. Elle ne dépend d'aucune œuvre de l'homme, mais uniquement *de la foi* en l'œuvre de Jésus, 2. tout en étant cependant parfaitement *conforme* à la loi et à la prophétie; 3. elle est par cette raison acquise en droit *à tous* et appliquée de fait *à tous les croyants*. Ces trois traits sont développés dans ce qui suit, le premier, v. 23-26;

le second, v. 27-IV, 25; le troisième, V, 12-21[1]. 4. Entre ces deux derniers traits, Paul intercale V, 1-11 le développement de l'idée que cette justice donnée de Dieu n'est pas amissible comme celle de la loi; elle n'a à redouter aucune épreuve, pas même celle du *jugement final.*

1. V. 23-26. Dieu a rattaché le don de la justice à la foi en l'acte propitiatoire éternellement décrété par sa grâce et accompli en Jésus-Christ en vue de la manifestation de sa justice qu'avait voilée sa longue tolérance envers le péché.

2. V. 27-IV, 25. Ce mode de pardon, qui met le salut à la portée de tous, est conforme :

a) Au monothéisme qui fait le fond de la loi et qui ne permet pas que les Juifs soient sauvés autrement que les païens (v. 27-31).

b) A l'exemple fourni par la justification d'Abraham, le prototype du salut (IV, 1-25).

En effet, tout ce qu'a obtenu Abraham, il l'a obtenu par la foi et non par les œuvres : 1° la justification que, d'après Gen. XV, 6, il a due, aussi bien que David, uniquement à la grâce et qui lui a été accordée bien avant qu'il eût reçu la circoncision; ce qui montre qu'il est le père des incirconcis croyants aussi bien que des circoncis croyants (v. 1-12); 2° la promesse de l'héritage du salut messianique, préfiguré par la possession de Canaan; ce don, Dieu l'a fait dépendre uniquement de la justice de la foi, parce qu'il savait bien que toute condition d'œuvre le

[1] J'ai précédemment fait du parallèle entre Adam et Christ le couronnement du contraste entre les deux premières sections : la condamnation universelle (I, 18-III, 20) et la justification universelle (III, 21-V, 11). Je crois maintenant plus conforme à l'idée de Paul de faire rentrer ce parallèle dans la seconde section (B) et d'y voir le développement des mots : *pour tous et sur tous ceux qui croient en Jésus,* III, 21.

ferait échouer (v. 13-16); 3° la naissance de son fils et héritier; elle a été due uniquement à la foi, par laquelle Abraham, en dépit de toutes les circonstances extérieures, a saisi la promesse divine (v. 17-22). De même donc la foi en Jésus immolé et ressuscité nous obtiendra le don de la justice avec tous ses effets salutaires (v. 23-25).

3. V, 1-11. Cette justice obtenue par la foi nous procure une paix avec Dieu absolument durable et dans le sentiment de laquelle nous nous félicitons déjà par avance de la possession assurée de la gloire. Les épreuves mêmes par lesquelles nous passons ici-bas ne peuvent abattre cette espérance, et ne servent qu'à la faire mieux éclater. En effet, l'expérience que nous faisons, par le Saint-Esprit, de l'amour dont Dieu nous a aimés dans notre état de péché ne saurait aboutir à une déception, puisque Dieu, qui nous a aimés comme pécheurs et ennemis, ne nous aimera pas moins à l'avenir, une fois réconciliés avec lui. Paul fait ici allusion à une œuvre nouvelle par laquelle Dieu achèvera en nous, en tant que réconciliés, celle qu'il a commencée, en nous réconciliant par *la mort* du Christ. Cette œuvre nouvelle, c'est la communication de *la vie* de Christ, qui rend stable jusqu'à la fin la réconciliation fondée sur sa mort. L'apôtre ne fait qu'indiquer ici cette pensée qu'il développera ch. VI-VIII.

4. V. 12-21. Le parallèle entre Adam et Christ.

C'est ici, si je me trompe, le développement du dernier trait formulé dans le thème III, 21. 22 : une justice εἰς πάντας, *destinée à tous*, καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας, *et accordée à tous les croyants* [1].

L'œuvre d'un seul homme a-t-elle réellement pu procurer la justice à l'humanité tout entière? Paul tire la

[2] Voir la note p. précédente.

réponse à cette question du fait de la chute, avec lequel seul peut être mis en parallèle celui du salut. Quatre pensées principales dans ce morceau :

a) V. 12-14 : La mort de tous est provenue d'un seul. Ce qui prouve bien en effet que ce seul a transmis la mort à tous, c'est que les faits démontrent qu'il leur a transmis à tous le péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (comme cela ressort de ce que tous ont fait acte de péché). Or le péché n'est puni de mort que lorsqu'il est la violation d'une loi positive. Mais une telle loi n'existait pas entre Adam et Moïse, et cependant l'on mourait. Les hommes meurent donc, non par l'effet de leur propre péché, mais par l'effet de la sentence prononcée sur le premier péché. Et c'est précisément en quoi il y a parité entre Adam et le Christ.

b) V. 15-17 : En dedans de cette parité, il y a cependant une double différence à remarquer. D'abord, quant aux *causes* agissantes des deux côtés : du côté d'Adam, une simple faute; du côté de Christ, un double facteur, *la grâce*, l'amour plein de compassion de Dieu, et *le don* fait par Dieu aux hommes d'un autre amour, d'un être, homme comme eux et plein lui-même d'amour pour eux. On comprend que l'action de cette double puissance a dû non seulement s'étendre aussi loin que l'action de la faute d'Adam, mais infiniment prévaloir (περισσεύειν) sur elle. Il n'aurait pas suffi en effet qu'il y eût du côté du salut *autant* de force que du côté de la chute; cette égalité eût amené une lutte, mais non fondé la victoire (v. 15).

Et cela d'autant plus que *l'effet* à obtenir par l'œuvre du Christ est infiniment plus considérable que celui qu'avait produit le péché d'Adam. Ici, un seul péché frappé d'une condamnation; là, une justification à obtenir, non seulement pour ce seul péché, mais encore pour chacun de ces

innombrables péchés ajoutés au premier par les descendants d'Adam dans le cours des âges (v. 16). Or telle a été la justification obtenue par Christ. En effet, si la condamnation qui a frappé la faute unique est certaine (comme le prouve le règne de la mort qui en est résulté), d'autre part, chez ceux qui saisissent ces deux causes de salut infiniment supérieures en force : la surabondance de la grâce et le don gratuit de la justice, doit résulter de là plus certainement encore leur justification personnelle, comme le montre le règne de vie qu'ils exerceront tous, par l'œuvre de ce seul Jésus-Christ (v. 17).

En tenant compte de ces deux différences de causes agissantes et d'effets produits, l'apôtre peut maintenant achever le parallèle commencé au v. 12 et interrompu dès le v. 15.

c) V. 18-19. Reprise et conclusion du parallèle.

L'universalité de la justification, qui enlève l'universalité de la condamnation, est donc réelle (v. 18). Comme celle-ci repose sur un acte (un fait moral), la *désobéissance* d'un seul, qui a constitué tous les hommes pécheurs, celle-là repose également sur un acte, *l'obéissance* d'un seul, qui constitue justes tous ceux qui se l'approprient (v. 19).

d) V. 20-21. Le rôle de la loi.

Entre ces deux économies universelles et opposées de mort et de salut, que devient la loi, cette institution qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de l'humanité, qui était même le moyen de salut, au point de vue juif? Entre ces deux époques qui se partagent l'histoire, elle semble disparaître. Et, en effet, la loi n'a eu qu'un rôle subordonné, transitoire; sa mission a été d'amener le péché à son plus haut degré de manifestation, afin que la grâce pût se déployer aussi dans toute sa richesse. Elle a ainsi, pendant la période du règne du péché et de la mort, frayé la voie au règne de la vie par la justice.

Aucune épître de saint Paul, aucun écrit humain peut-être, ne renferme un chef-d'œuvre de dialectique pareil à celui que présente ce morceau.

II. Ch. VI-VIII, 17. La sanctification en Christ, sans la loi.

Ce morceau est le complément du précédent. Il montre comment la mort de Christ, tout en nous affranchissant de la condamnation et nous donnant la justice, nous délivre en même temps du péché et nous conduit à la sainteté. Et, en effet, s'il en était autrement, l'état de péché, persistant comme auparavant, ferait renaître la condamnation et ne laisserait rien subsister de la justification momentanément reçue (voir VI, 16. 23 et VIII, 13). L'apôtre introduit ce nouveau sujet par une objection qu'il se fait à lui-même.

Le pardon gratuit accordé à la foi, tel que Paul vient de l'exposer, ne peut-il pas conduire le croyant à persévérer en toute sécurité dans le péché et même à s'y complaire, afin de faire abonder d'autant plus la grâce? Comp. l'accusation à laquelle Paul a fait allusion III, 8. La réponse à cette supposition est renfermée dans ces trois chapitres :

Il y a pour le croyant, dans la mort de Christ, une puissance de mort au péché et dans sa résurrection une puissance de consécration à la sainteté, et cela sans qu'il soit besoin de l'assistance de la loi (VI, 1-VII, 6). — La loi, bien loin de donner la mort au péché, maintient l'homme sous le joug du péché (VII, 7-25). — La victoire effective sur le péché est l'œuvre du Saint-Esprit accordé au croyant justifié (VIII, 1-17).

1. VI-VII, 6. La mort au péché.

a) La foi à la mort de Christ pour nos péchés, professée comme elle l'est dans le baptême, implique une rupture

radicale de la volonté avec le péché, mort suivie d'une union vivante avec le Christ ressuscité et d'une vie en Dieu semblable à la sienne, de sorte que d'instrument de péché, le corps du croyant se trouve transformé en un instrument de justice (VI, 1-14).

b) Cette conséquence de la grâce s'impose avec la puissance d'une nécessité morale comparable à celle avec laquelle la vieille nature imposait à l'homme l'esclavage du péché. Vouloir s'y soustraire serait se replonger dans la mort, salaire du péché, tandis que le don de Dieu, c'est la vie (v. 15-23).

c) Nous avons donc le droit de rompre sans crainte avec le régime légal et de chercher dans l'union avec Christ la source d'une nouvelle vie, aussi vrai que, d'après la loi elle-même, une femme séparée de son premier mari par la mort peut en épouser un second ; et même nous le devons : car notre union avec la loi ne produisait que des fruits impurs, tandis que notre union avec Christ par le Saint-Esprit a pour fruit une vie de sainteté (VII, 1-6).

2. VII, 7-25. L'état d'esclavage sous la loi[1].

Quoique non mauvaise en soi, la loi, rencontrant les mauvaises dispositions du cœur naturel, les excite par son opposition. Avant ce contact — c'est l'expérience de Paul — l'enfant juif vit heureux dans la communion de son Dieu. Mais quand la loi survient avec ses exigences et ses douloureuses révélations, le péché s'éveille, la révolte s'allume et la mort, la séparation d'avec Dieu, se consomme (v. 7-13). Et dès lors qu'est la vie ? une lutte continuelle et impuissante entre le désir d'accomplir la loi à laquelle l'entendement donne raison, et le péché inté-

[1] L'apôtre ne tombe pas ici dans une répétition avec le ch. III. Là, il s'agissait de l'impuissance de la loi pour justifier ; ici, il s'agit de l'impuissance de la loi pour sanctifier.

rieur, qui entraîne l'homme à faire le contraire de ce qu'il sait être bien ; un esclavage honteux et douloureux aboutissant à ce cri désespéré : Qui me délivrera ?

Et même maintenant encore, ajoute l'apôtre, dès que je suis réduit à moi-même et que je m'isole de Christ, je me retrouve dans ce même état : par l'intelligence, applaudissant au contenu de la loi ; par la chair (l'instinct égoïste), obéissant au péché (v. 14-25).

3. VIII, 1-17. La victoire par la puissance de l'Esprit.

L'apôtre, après ce retour sur sa vie passée sous la loi, reprend l'exposé de l'acte d'affranchissement décrit dans le premier morceau, VI-VII, 6. Il venait de développer l'expression *vieillesse de lettre ;* il développe maintenant le terme *nouveauté d'esprit* (VII, 6). Au ch. VI, il avait présenté l'affranchissement du croyant, par rapport au péché, au point de vue du changement qui s'opère dans l'état intérieur du fidèle : il meurt, il ressuscite, connaissant... croyant... sachant... (v. 4, 6, 8, 9) ; ici, il présente ce changement en insistant sur le facteur divin qui le produit, le Saint-Esprit accordé à celui qui a cru en Jésus-Christ. Cet Esprit de vie lui donne la force d'accomplir ce que la loi ne pouvait que lui commander. Ce que Jésus a accompli dans sa chair, la pleine victoire sur le péché condamné en sa personne, son Esprit le reproduit dans les fidèles, en leur donnant de vivre non plus de la vie de la chair, qui est la mort, mais de celle de l'Esprit qui seule est la vraie vie, et il prépare ainsi la résurrection du corps lui-même chez les croyants (VIII, 1-11).

L'habitation de l'Esprit de Christ en eux montre qu'ils sont *fils* de Dieu et par conséquent *ses héritiers* (v. 12-17). Cette dernière idée forme la transition à la troisième partie de l'exposé du salut individuel : la possession de la gloire.

III. VIII, 18-30. La glorification du croyant.

C'est le fait futur par lequel l'état extérieur du fidèle sera mis en harmonie avec son état intérieur. L'apôtre ne veut pas entrer dans ce domaine qui n'appartient pas spécialement à *son évangile*. Il fait ressortir la *certitude* de ce couronnement du salut plutôt qu'il n'en décrit la beauté.

1. Le salut est encore *incomplet;* quoique spirituellement accompli par la justification et la sanctification, il est encore objet d'espérance quant à l'état extérieur; témoin le *triple soupir* qui monte incessamment vers le ciel, soit du sein de la nature souffrante et soumise avec l'homme à la vanité, soit du cœur des fidèles eux-mêmes, malgré les arrhes de l'Esprit qu'ils possèdent déjà, soit des profondeurs de l'Esprit saint lui-même, qui, connaissant le plan divin, en réclame, dans le cœur des fidèles par des soupirs inexprimables, l'accomplissement (v. 18-27).

2. Mais, quoique encore à venir, le salut est et reste *certain*. Toutes choses, les tribulations mêmes, servent dans le plan divin à y conduire les élus. Car tous ceux que Dieu a connus d'avance comme croyants, il a décidé de les rendre parfaitement semblables à son Fils; pour cela, il les a appelés, puis, une fois croyants, il les a justifiés, et, une fois justifiés, il les a glorifiés (v. 28-30).

IV. VIII, 31-39. La plénitude du salut.

Ce dernier mot : *glorifier*, transporte l'apôtre au terme du plan divin. De là, il regarde en arrière pour contempler cette échelle de grâces dont il vient de gravir les degrés et clore par un cri d'assurance et de gratitude cet exposé du salut : Nous avons désormais Dieu pour nous, et non plus contre nous. En nous donnant le Fils, il nous

a tout donné : justification, sanctification, victoire sur les souffrances du temps présent, sur le martyre même. Devant nous, union indissoluble avec le Dieu dont l'amour nous a étreints pour toujours en Jésus-Christ !

Le salut comme fait humanitaire (IX-XI).

Cette joie de l'assurance du salut que vient d'exprimer Paul au nom de tous les croyants, est troublée par un fait qu'il ne saurait oublier un instant : l'exclusion d'Israël de ce bonheur. Sans doute, il en est privé par sa propre faute; il a été rejeté par l'effet de son incrédulité. Mais ce sujet de tristesse n'en subsiste pas moins pour l'apôtre des Gentils, Juif lui-même et d'origine et de cœur. Ce fait mystérieux soulève en outre les plus graves problèmes sur la conduite de Dieu envers son peuple et envers les hommes. Est-il possible que Dieu ait consenti à ce que son peuple élu fût privé du salut pour lequel il l'avait si spécialement préparé? Quel motif a-t-il pu avoir pour en agir de la sorte envers lui? A quoi peut servir une telle dispensation? L'apôtre résout ces questions dans les trois chapitres suivants; et c'est ainsi qu'il en vient à jeter un regard sur toute l'histoire du salut au sein de l'humanité. Il défend d'abord *la liberté* de Dieu (IX, 1-29); il justifie ensuite *l'usage* que Dieu en a fait en cette circonstance (IX, 30-X, 21); il montre enfin les *conséquences salutaires* que Dieu a eues en vue dans cette dispensation (ch. XI).

1. IX, 1-29. La liberté de Dieu en face de sa propre alliance.

a) L'apôtre exprime la douleur sans bornes que lui cause le fait qui va l'occuper et qu'il n'a pas même le courage d'énoncer. Cette douleur est proportionnée à la

sublimité des prérogatives dont Dieu avait doté le peuple qu'il vient de rejeter pour adopter celui des croyants (IX, 1-5).

b) Plusieurs antécédents dans l'histoire sainte, comme les exclusions successives d'Ismaël et d'Esaü, deux descendants d'Abraham selon la chair, faisaient déjà comprendre que Dieu n'est point *lié* par le privilége de la filiation charnelle (v. 6-13).

c) Dieu en effet reste toujours libre dans ses dons, comme dans ses châtiments, en ce sens que nul, pas même Moïse, ne peut dire qu'il a *droit* à ses faveurs, encore moins se croire *de droit* exempt d'un châtiment semblable à celui dont Dieu a frappé Pharaon. La distance entre le Créateur et la créature est trop grande pour que celle-ci puisse discuter sur le droit de Dieu vis-à-vis d'elle, pas plus que l'argile, si elle pouvait penser, ne pourrait critiquer la destination que le potier trouve bon d'assigner aux différentes parties de la masse qu'il a en mains. Aussi, lorsqu'il plaît à Dieu d'agir comme il le fait maintenant, soit en déployant envers Israël sa juste colère longtemps contenue, soit en faisant miséricorde aux païens, appelés au salut aussi bien que les Juifs, pour former le corps des élus, lorsqu'il en agit de la sorte, comment pourrions-nous juger ses décrets? (v. 14-24).

d) Cette conduite est parfaitement conforme, d'ailleurs, à tout ce qu'il avait annoncé à l'avance par Osée et par Ésaïe à l'égard des uns et des autres (v. 25-29).

2. Ch. IX, 30-X, 21. La faute d'Israël.

Mais Dieu n'a pas agi arbitrairement en rejetant Israël, qui s'est lui-même attiré ce châtiment.

a) Uniquement préoccupé d'établir sa propre justice, fondée sur l'œuvre légale, il a méconnu la fin de l'économie mosaïque dont la venue du Messie était le signal. Et

cependant Moïse lui-même avait déjà préparé le peuple à une justice tout autre que celle de la loi, à un salut dont l'homme n'est pas l'artisan, mais qu'il reçoit tout accompli par Celui qui est monté au ciel et descendu aux enfers pour nous, salut *gratuit* que nous n'avons plus qu'à accepter par la foi du cœur et à professer de la bouche (IX, 30-X, 11).

b) De cette inintelligence de la *gratuité* du salut divin, il est résulté qu'il n'a pas compris non plus *la destination universelle* de ce salut et le devoir de le prêcher à tous les peuples. Comment les hommes, en effet, y croiraient-ils, s'il ne leur était prêché? Ce postulat a été rempli; il l'a été envers Israël comme envers tous les autres peuples. Voudrait-on excuser l'inintelligence d'Israël en disant qu'il ne pouvait s'attendre à ce que le salut fût ainsi offert gratuitement à tous? Mais Moïse avait déjà annoncé que l'appel des païens serait le moyen par lequel Dieu stimulerait les Juifs à jalousie. Et Ésaïe n'avait pas manqué de mettre en garde Israël contre sa résistance opiniâtre aux appels de son Dieu (v. 12-21).

Israël s'est donc mis en travers du plan divin par son orgueilleuse prétention de maintenir le régime légal et par les entraves qu'il n'a cessé d'apporter à la prédication du salut aux païens : voilà la raison pour laquelle Dieu a dû le mettre de côté.

3. Ch. XI. Les limites et les bienfaisantes conséquences du rejet d'Israël.

Après avoir justifié l'exclusion d'Israël au point de vue de la *liberté* et de la *justice* de Dieu, Paul explique cette dispensation inattendue en faisant voir son *utilité* pour le règne de Dieu, dans la mesure où il a plu à Dieu de la décréter. Le rejet d'Israël n'est pas absolu; car il n'est ni total, ni définitif. C'est une mesure *partielle* et *temporaire*,

qui prendra fin avec l'entrée des païens dans le règne de Dieu.

a) Il est si vrai que le rejet d'Israël n'est que *partiel*, que Paul lui-même, tout Juif qu'il est, a été l'objet de l'appel divin. Israël ne voulait absolument pas consentir à lâcher sa loi. Qu'a fait Dieu? Il l'a aveuglé dans la majorité de ses chefs et de ses membres, afin qu'il méconnût son Messie; il s'est ainsi trouvé par le fait même en dehors du règne divin (v. 1-10).

b) Mais ce rejet partiel n'est lui-même que *temporaire*. Il est destiné d'abord à ouvrir toute large aux païens la porte du salut, en dégageant l'Évangile de toute enveloppe légale; puis à y ramener les Juifs eux-mêmes. Car leur réintégration est certaine; elle doit même être le moyen d'une résurrection spirituelle dans le monde entier. Aussi Paul, en remplissant sa mission d'apôtre des païens, ne perd-il jamais de vue l'influence salutaire que leur conversion doit exercer sur Israël, comme aussi celle non moins bienfaisante que la conversion d'Israël doit avoir sur l'humanité tout entière (v. 11-15).

c) Ici Paul s'interrompt pour avertir les païens de ne pas se livrer, vis-à-vis de l'ancien peuple de Dieu maintenant rejeté, à un orgueil semblable à celui qui a perdu celui-ci. Car ce peuple est saint par sa divine élection et sa consécration originaire, tandis que les païens sont de nature profane. Par conséquent, l'orgueil qui a perdu les uns, ne manquerait pas de perdre aussi les autres, et la foi qui sauve ces derniers peut à plus forte raison sauver encore les premiers (v. 16-24).

d) Enfin, le plein jour jeté par la révélation divine sur toutes ces dispensations successives : Il arrivera que, dès que la totalité des païens sera entrée dans l'Église, Israël sera relevé de sa chute, et que, comme Israël a été mo-

mentanément rejeté en vue de faciliter la conversion des païens, la conversion des païens sera à son tour le moyen que Dieu emploiera pour ramener Israël. Et ainsi toute la famille du Père sera reconstituée au complet. Tels sont les *voies* et les *jugements* de Dieu : Tous les peuples successivement humiliés par une phase de désobéissance, afin que tous deviennent successivement les objets de la miséricorde (v. 25-32).

A la fin de ce tableau des desseins de Dieu dans le développement général du salut, l'apôtre s'arrête pour contempler ce vaste plan, comme il l'avait fait à la fin du ch. VIII en terminant l'exposé du salut individuel, et il rend hommage à Dieu, qui dirige toutes choses pour sa gloire (v. 33-36).

Cet exposé du salut individuel et de l'histoire du salut au sein de l'humanité laisse-t-il quelque chose à désirer?

Le salut par la foi et le mode inattendu de son développement dans l'histoire, voilà les deux grands sujets qui constituent à proprement parler *l'évangile de Paul*. Mais l'apôtre n'en restait pas là dans son enseignement oral. Il montrait encore à ceux qui avaient cru, la manière dont ils devaient vivre, une fois sauvés. Sur ce point-là aussi il possédait une lumière apostolique (XII, 3). C'est ce nouveau côté de la vérité évangélique qu'il expose dans les ch. XII et XIII, suivis d'un supplément (XIV, 1-XV, 13). L'on se trompe fréquemment en ne voyant dans les ch. XII et XIII qu'une série de préceptes isolés qui se suivent plus ou moins accidentellement. Si l'on comprend bien cet exposé de la conduite du croyant sauvé, on reconnaît qu'il n'est pas moins méthodiquement et rationnellement ordonné que toute la partie de l'épître que nous avons étudiée jusqu'ici.

La vie dans le salut (XII, 1-XV, 13).

I. L'exposé rationnel de la vie du croyant (ch. XII-XIII).

1. XII, 1-2. *Le fondement* de cette vie, c'est le *sacrifice vivant* du croyant, consacrant son corps à l'accomplissement de la volonté de Dieu, sous la direction de l'entendement renouvelé qui discerne cette volonté dans chaque cas donné (v. 1 et 2).

2. V. 3-XIII, 10. Ce sacrifice est réalisé par le croyant :

a) Dans le domaine de la vie *spirituelle;* et cela d'abord sous la forme de *l'humilité* en vertu de laquelle chaque croyant limite son activité d'après son don (v. 3-8); puis sous celle de la *charité* par laquelle il se donne tout entier à ses frères et même à ses ennemis (v. 9-21).

b) Dans le domaine de la vie *civile :* d'abord, sous la forme de la *soumission* aux puissances établies dans l'État (XIII, 1-6); puis sous celle de la *justice* exercée envers chaque prochain, en ne conservant envers personne d'autre dette à payer que celle toujours nouvelle et inépuisable de la charité, ce qui implique le paiement de toutes les autres dettes (v. 7-10).

3. V. 11-14. Le *point d'attraction* dans la vie du croyant : la perspective du retour du Seigneur. Le fidèle attend constamment le lever du grand jour, et sa vie est la toilette spirituelle par laquelle il s'y prépare, en déposant les vêtements de nuit et en se revêtant de ceux du jour, c'est-à-dire de Christ lui-même (v. 11-14).

C'est là l'esquisse de l'enseignement moral de Paul : 1° Une force d'impulsion : la foi aux compassions de Dieu opérant la consécration du moi; 2° Les deux sphères dans lesquelles se réalise ce sacrifice du moi : celle de la vie religieuse et celle de la vie civile; 3° Une force d'attraction constante : le Christ qui revient.

Cette esquisse de la vie chrétienne laisse-t-elle rien à désirer ?

II. A cet exposé général et systématique, l'apôtre rattache une exhortation particulière, motivée par la situation de l'église de Rome et qui n'est que l'application pratique des principes posés (XIV, 1-XV, 13).

1. Ch. XIV. Paul a appris qu'il y a à Rome un certain nombre de croyants qui croient devoir s'abstenir de vin et de viande. De pareilles tendances ascétiques étaient très répandues à cette époque dissolue. L'essénisme juif en offrait l'exemple le plus remarquable. Il est possible que ce petit groupe de chrétiens fût en rapport avec des sociétés non-chrétiennes, juives ou païennes, où régnaient de telles tendances. Ils observaient aussi certains jours particuliers, peut-être les jours de fêtes juives. Paul, tout en laissant entendre qu'il ne partage point ces scrupules, donne à l'église les avertissements qu'il juge nécessaires au maintien de la paix et de l'union.

a) V. 1-12. Il réclame des uns à l'égard des autres une affectueuse tolérance, le jugement sur de pareils points appartenant au Seigneur en vue duquel chaque croyant renonce ou jouit, vit et meurt. Donc ni jugement étroit de la part des uns, ni dédain présomptueux de la part des autres.

b) V. 13-23. A cette exhortation, qui s'adresse à la fois aux deux partis, il ajoute une double recommandation, qui s'applique spécialement à la majorité de l'église qu'il appelle les *forts*. Avant tout, ils doivent veiller à ne pas *froisser* le cœur de leurs frères en foulant aux pieds sans aucun égard leurs scrupules (v. 14-18); puis ils doivent prendre garde de ne pas les *entraîner* à les imiter en les poussant à faire une chose contraire à leur conscience et de ne pas leur faire perdre par là le bénéfice du salut que Dieu avait accompli pour eux (v. 19-21). Les v. 22 et

23 résument tout le chapitre : Paul félicite les forts d'être arrivés à une conviction arrêtée et il recommande aux faibles de ne pas dépasser dans leur conduite la mesure de leur propre foi.

2. Ch. XV, 1-13. De cette exhortation spéciale à la tolérance mutuelle, l'apôtre passe à une invitation d'une portée plus large, mais en rapport direct avec le sujet précédent. Au nom de l'exemple d'abnégation donné par Christ et du support recommandé par les Écritures, il demande aux croyants qui peuvent différer entre eux une grande condescendance et bienveillance mutuelle (v. 1-7). Et sa pensée se porte naturellement, en parlant ainsi, sur le grand et principal sujet de division entre les chrétiens de cette époque, leur qualité de croyants juifs ou païens. A Rome aussi, quoique la majorité fût décidément d'origine païenne, la dualité existait, comme nous l'avons constaté en étudiant l'adresse. L'apôtre invite ces deux classes de membres à s'accueillir mutuellement comme Christ les a accueillis les uns et les autres, et à unir leurs voix dans une action de grâces commune et pourtant diverse, les uns glorifiant la *fidélité* de Dieu dans l'accomplissement de ses antiques promesses faites à leurs pères, les autres célébrant sa *gratuité*, sa miséricorde envers les êtres les plus déchus, les païens, à qui il a tout donné sans leur avoir rien promis. Ainsi s'accomplira le magnifique avenir prédit par les psalmistes et les prophètes. Que l'Esprit du Seigneur l'opère! (v. 8-13).

CONCLUSION ÉPISTOLAIRE (XV, 14-XVI, 27).

Cette conclusion reprend la forme épistolaire abandonnée depuis I, 16. Pour les idées aussi, elle se relie étroitement au préambule, I, 1-16, qu'elle complète, comme nous le verrons.

1. XV, 14-21. Paul s'excuse de la hardiesse d'une pareille lettre adressée à une église qui possède dans son sein tous les moyens de pourvoir à son édification et à la correction mutuelle de ses membres. S'il en a agi ainsi, c'est qu'il a reçu de Dieu la mission de servir l'Évangile auprès des peuples païens. Cette tâche, il l'a remplie jusqu'ici par un ministère marqué de tous les signes d'un véritable apostolat, et qui l'a conduit de Jérusalem à l'Adriatique, sans que jamais il mît le pied ailleurs que dans des villes et des contrées où le nom de Christ n'avait point encore été annoncé. C'est à ce travail apostolique qu'appartient la lettre qu'il leur adresse en ce moment. Cette explication correspond à celle qu'il avait donnée dans l'adresse, I, 3-6.

2. V. 22-33. Il fait part de ses plans à ses lecteurs. Le devoir de prêcher l'Evangile partout où il n'était pas encore connu, est la raison qui l'a empêché jusqu'ici de se rendre à Rome pour y remplir sa mission. Mais maintenant que cette tâche est accomplie en Orient, il a résolu de se rendre en Espagne, où le terrain est encore vierge, et cela en passant par Rome, où il éprouve le vif besoin de visiter l'église déjà fondée. Seulement, auparavant, il doit se rendre à Jérusalem pour y porter le produit d'une collecte qu'ont faite en faveur des pauvres de l'église mère les chrétiens de Grèce. Et comme ce voyage n'est pas sans danger et que l'accueil fait à cette collecte dépend de la bénédiction divine, Paul demande aux Romains de s'associer à sa démarche par leurs prières, afin que son voyage ait un plein succès et qu'il puisse arriver bientôt joyeux au milieu d'eux. Tout ce morceau est le complément de celui dans lequel il avait exprimé dans le préambule son vif désir de les visiter aussitôt que Dieu lui en ouvrirait les voies (I, 11-16).

3. XVI, 1-2. En attendant, il recommande au bon accueil des Romains une diaconesse de la ville de Cenchrées, le port oriental de Corinthe, car elle lui a rendu personnellement beaucoup de services. Nous comprenons par cette recommandation que c'est elle qui sera la porteuse de cette lettre.

4. V. 3-16. A cette recommandation, il joint des salutations pour un grand nombre de frères établis à Rome. Nous rencontrons ici vingt-cinq noms, dont six seulement sont d'origine latine, ce qui fait supposer que plusieurs de ces personnes étaient venues du dehors. C'est ce que confirme la manière dont l'apôtre parle des relations personnelles qu'il a soutenues avec la plupart d'entre elles. Comme il n'avait jamais été à Rome, c'était en Orient qu'il devait les avoir connues et avoir joui de leur collaboration. Nous constatons ce fait par les premiers noms indiqués dans cette liste, ceux d'Aquilas et de Priscille, qui avaient travaillé avec lui à Corinthe et Éphèse. D'après cela, il est vraisemblable que nous devons admettre la même chose à l'égard de tous les autres et que c'étaient là des évangélistes des deux sexes, qui, des églises d'Asie et de Grèce, s'étaient transportés à Rome. L'apôtre invite les membres de l'église à leur transmettre ses salutations, puis à se saluer mutuellement par le saint baiser. Il leur transmet à cette occasion les salutations de toutes les églises d'Orient qu'il a visitées récemment en parcourant encore une fois avant son départ la Grèce et l'Asie.

5. V. 17-20. Suit une espèce de post-scriptum destiné à mettre les lecteurs en garde contre certains perturbateurs, qui, en apprenant que l'Évangile a pris pied à Rome, ne manqueront pas de chercher à s'introduire aussi dans cette église et à y accomplir leur œuvre de dissolution. Les Romains, qui ne sont pas soupçonneux, pourraient se

laisser tromper par leurs belles apparences et leurs doucereuses paroles. Mais qu'ils soient sur leurs gardes : tout en étant simple dans l'appréciation du mal, le croyant doit être circonspect dans celle du bien. S'ils suivent ce conseil, la tentative satanique de ces gens échouera bien vite. C'est ce que l'apôtre attend de la grâce du Seigneur Jésus-Christ agissant au milieu d'eux.

Il est clair que cet appendice a trait aux docteurs judaïsants, qui ont suivi jusqu'alors pas à pas l'œuvre de Paul et qui ne manqueront pas d'arriver à Rome dès qu'ils apprendront qu'il y a là une prise pour leurs intrigues. Cet avertissement se rattache naturellement à ce que l'apôtre avait dit I, 8 et suiv. du bruit que fait dans tout le monde la nouvelle de la fondation de cette église.

6. V. 21-24. Dans un appendice, l'apôtre ajoute les salutations de quelques-uns des frères qui l'entourent; puis il laisse la parole à Tertius, son secrétaire, pour adresser lui-même sa salutation aux lecteurs. Le v. 24 est inauthentique.

7. V. 25-27. Paul ne pouvait terminer une pareille lettre par la salutation du frère Quartus. Il éprouve le besoin en finissant d'élever ses regards et ceux de l'église vers le Dieu qui seul peut accomplir efficacement la tâche qu'il s'est proposée, celle *d'affermir* ses lecteurs, ainsi qu'il aurait voulu le faire par sa présence (comp. I, 11), en les fortifiant dans la foi en son évangile. Cet évangile renferme le plan éternel de Dieu, tel qu'il a été révélé dans ces derniers temps aux apôtres et qu'il est actuellement publié dans tout le monde pour le salut des Gentils. C'est au Dieu dont la sagesse a conçu ce plan de toute éternité et l'a exécuté par Jésus-Christ que l'apôtre recommande ses lecteurs. Cette doxologie finale répond aux deux premiers versets de l'épître et clôt ainsi l'écrit d'une manière normale.

II

La composition de l'épître.

Quant aux *circonstances extérieures* de la composition, il est peu de points sur lesquels la critique soit aussi complétement d'accord. Le *moment* de la rédaction ressort en effet des faits suivants : Paul n'avait point encore été à Rome (I, 13) ; il écrivait donc avant l'an 62, époque à laquelle il arriva pour la première fois dans cette capitale (Act. XXVIII, 16 et suiv.). Nous savons qu'il avait passé deux ans entiers captif à Césarée avant cette arrivée ; or, quand il écrivit notre épître, il jouissait encore de la libre disposition de sa personne (XV, 25 et suiv.) ; il écrivait donc avant son arrestation à Jérusalem, avec laquelle commencèrent ses deux captivités de Césarée et de Rome ; ainsi avant la Pentecôte de l'an 59 (Act. XXI).

D'autre part, d'après la conclusion de la lettre (XV, 19-21), Paul, arrivé maintenant à la fin de son travail apostolique en Orient, est sur le point de transporter son ministère en Occident. Cette circonstance nous place à la fin de son troisième voyage de mission, qui a rempli les années 55-58, c'est-à-dire dans le cours des trois mois d'hiver (58-59) qu'il passa à Corinthe et en Achaïe d'après Act. XX, 2 et 3.

Cet indice concorde avec le suivant. Dans les deux épîtres aux Cor. (I^re^ XVI, 1-4 ; II^e^ VIII et IX), Paul s'occupe de la grande collecte par laquelle il désire sceller son œuvre en Orient, et il fait dépendre du résultat obtenu la question de savoir s'il se rendra lui-même à Jérusalem pour l'offrir à l'église. D'après Rom. XV, 25 et suiv. la question est maintenant résolue : il est sur le point de partir

à la tête de la députation qui se rendra en Palestine.

Ce que nous pouvons constater sur le *lieu* de la composition coïncide avec cette date. La porteuse de la lettre est membre de l'église de Cenchrées, l'un des ports de Corinthe (XVI, 1). Gaïus, l'hôte de Paul en ce moment (XVI, 23), est sans doute le personnage de ce nom qu'il avait baptisé lui-même au commencement de son travail à Corinthe (1 Cor. I, 14). La salutation de Timothée et de Sopater ou Sosipater (XVI, 21) s'accorde avec ce qui est dit Act. XX, 4 de la présence de ces deux hommes à Corinthe, comme députés des églises, au moment du départ de Paul pour Jérusalem. D'après ces indices, le lieu de la composition ne peut avoir été que Corinthe, ou, ce qui revient au même, Cenchrées, port de Corinthe. La date de l'épître aux Romains doit donc se formuler ainsi : Corinthe, de décembre 58 à février 59.

Autant est complet l'accord sur les circonstances extérieures de la composition, autant est grande la diversité des vues relativement à la situation morale qui a présidé à ce travail. La difficulté qui occasionne cette diversité provient de ce fait, en quelque sorte unique, qu'un long exposé didactique, ayant la forme d'une dissertation ou d'un traité, se trouve ici enfermé entre un préambule et une conclusion de nature épistolaire. Qui dit lettre, dit occasion spéciale, tandis qu'une dissertation répond plutôt à un besoin général d'instruction. Et c'est là le point au sujet duquel se divise la critique : Faut-il, en vertu de la forme épistolaire de certaines parties, attribuer à tout l'écrit un but occasionnel, déterminé par certaines circonstances temporaires et locales, comme c'est le cas pour les autres épîtres? Ou bien faut-il, en vertu de la forme de traité donnée au corps de la lettre, faire abstraction de tout but spécial et voir dans cet écrit un exposé objectif

de l'Évangile, tel que Paul eût pu l'adresser également à toute autre église?

La solution de cette question dépend en grande partie de l'idée que l'on se fait de l'état de l'église de Rome au moment de la composition de l'épître. Or cet état était évidemment en rapport étroit avec la manière dont cette église était composée, par conséquent aussi avec le mode de sa fondation. La manière dont on conçoit ces derniers faits doit donc déterminer jusqu'à un certain point le but que l'on attribue à l'épître elle-même.

A. *Fondation de l'église de Rome.*

Il y a trois manières d'expliquer l'avénement du christianisme dans la capitale de l'empire.

1. La tradition catholique fait remonter cet événement à l'arrivée de l'apôtre Pierre à Rome qui aurait eu lieu (d'après *Jér.*, *De Vir.* I [1] et le *Chron.* d'*Eus.*) sous le règne de Claude, en l'an 42 ou, si l'on rattache cette arrivée au départ de Pierre de Jérusalem mentionné Act. XII, 17, en l'an 44 (*Thiersch*, *Ewald*). Cette tradition ne saurait s'appuyer sur la parole suivante d'*Irénée* (III, 1, 1) : « Lorsque Pierre et Paul fondaient l'église à Rome »; car elle ne renferme aucune date. En associant Paul et Pierre, cette expression ferait même penser à une époque beaucoup plus récente (62-64). Il est probable qu'il faut chercher l'origine première de cette tradition dans le récit de *Justin* (*Apol.* I, ch. 26), d'après lequel Pierre aurait poursuivi jusqu'à Rome le magicien Simon, au temps de l'em-

[1] « Pierre... se rend à Rome pour y vaincre Simon le magicien et il y occupe, pendant vingt-cinq ans, la chaire sacerdotale jusqu'à la dernière année de Néron, par lequel il est crucifié la tête en bas et couronné du martyre. »

pereur Claude (41-54). C'est sans doute sur ce fondement qu'*Eusèbe* (*Hist. Eccl.* II, 14[1]) et Jérôme ont établi leur témoignage.

Cette manière de voir est aujourd'hui rejetée par presque tous les savants, même catholiques *(Hug, Feilmoser, Langen*, etc.). Le passage Act. XII, 17 ne prouve absolument rien en sa faveur, et le récit de Justin lui-même repose sur une méprise, ce Père ayant pris une statue élevée dans une île du Tibre à une divinité sabine *(Semoni Sanco Deo Fidio)* pour une statue dressée à Simon le magicien *(Simoni Sancto)*.

La vraie tradition de l'église romaine ressort de cette parole du commentaire d'un diacre de cette église, *Hilaire (Ambrosiaster)*, qui, vers le milieu du IV^e^ siècle, déclare que « dans son épître l'apôtre loue la foi des Romains parce qu'ils étaient devenus croyants sans avoir vu un seul miracle ni l'un des apôtres. » La vérité de ce témoignage est confirmée par les faits suivants. Bien après les années 42 et 44, Pierre se trouve encore en Orient : à Jérusalem en 44 et en 51 (Act. XII et XV) ; à Antioche en 54 (Gal. II). Paul lui-même, le grand pionnier de l'Évangile en pays païen, ne passe d'Asie en Europe qu'en l'an 52 et en vertu d'un ordre divin spécial (Act. XVI, 9 et 10). Ni dans les salutations qu'il adresse aux membres de l'église de Rome dans notre épître, en 59, ni dans le récit de son arrivée dans cette ville en 62, ni dans ses lettres écrites de Rome (Col., Eph., Philipp.), de 62 à 64, il ne se trouve la moindre trace de la présence de Pierre dans cette ville. Enfin il serait difficile d'accorder le plan

[1] « Aussitôt, au temps de l'empereur Claude, la bienfaisante Providence amena Pierre à Rome pour lutter contre cette peste. Il éclaira les Romains par la pure lumière de la doctrine divine et abattit en peu de temps Simon et son pouvoir. »

de Paul de se rendre à Rome (Act. XIX, 21) et surtout l'envoi d'un enseignement apostolique comme celui que renferme notre lettre, à une église fondée par un autre apôtre, avec le principe énoncé par Paul lui-même dans cette épître de ne pas bâtir sur le fondement posé par un autre (XV, 20). Il n'est point impossible sans doute que Pierre ait séjourné quelque temps à Rome avant sa mort. Ce fait ressort de la parole d'Irénée citée plus haut ainsi que d'autres témoignages. Mais si ce séjour a eu lieu, il doit avoir été postérieur à l'épître aux Philippiens, la dernière composée par Paul dans sa première captivité romaine (63-64).

2. Du côté protestant on explique généralement l'arrivée du christianisme à Rome par les relations constantes qui existaient entre la Palestine et la nombreuse colonie juive établie dans cette capitale depuis la prise de Jérusalem par Pompée. A chaque fête, de nombreux Juifs arrivaient de Rome à Jérusalem et y apportaient les offrandes de la colonie romaine *(Cicéron, pro Flacco*, 28[1]). Le récit de la Pentecôte (Act. II, 10) fait expressément mention de Juifs romains présents à la fête et témoins des phénomènes extraordinaires qui signalèrent la descente du Saint-Esprit. Il est naturel de supposer que quelques-uns d'entre eux furent amenés à la foi et rapportèrent parmi leurs compatriotes la semence de l'Évangile. Le même fait a pu se renouveler à l'occasion des fêtes subséquentes et surtout lorsque l'église de Jérusalem devint l'objet de la persécution. On cite en preuve de ce mode de fondation le rapport de *Suétone* sur le décret d'expulsion que rendit l'empereur Claude contre les Juifs de Rome : *Judæos impulsore Chresto assiduè tumultuantes Româ expulit (Claud.*, c.

[1] *Cum aurum Judæorum nomine quotannis ex Italiâ et ex omnibus provinciis Hierosolymam exportari soleret...*

25). Ce nom de Chrestus, dit-on, ne peut désigner que le Christ, dont la religion tendait à se répandre dans la synagogue romaine et y occasionnait des dissensions violentes, dangereuses pour la paix publique. Ainsi pensent *Mangold*, *Weiss* et beaucoup d'autres. Plusieurs, tels que *Wieseler* et *Meyer*, croient plutôt que le mot Chrestus, étant un nom d'affranchi très usité, désigne ici quelque agitateur vulgaire dont l'histoire n'a pas conservé le souvenir. Je crois, quant à moi, plus naturel de supposer que Suétone avait entendu parler en général de l'attente messianique juive, ce ferment de révolution politique toujours actif en Israël, et qu'il avait fait de ce personnage attendu un être réel auquel il appliquait le nom grec désignant le Messie. On ne voit pas en effet, si les dissensions synagogales avaient eu une cause purement religieuse, comment elles auraient pu provoquer des troubles au point d'inquiéter l'autorité impériale et de provoquer une mesure comme l'expulsion des Juifs, au nombre de plusieurs milliers, qui occupaient le quartier transtévérin de la capitale. Le terme de *tumultuari* fait penser à une agitation d'un caractère politique plutôt qu'à des discussions religieuses. Les Juifs avaient eu beaucoup à souffrir sous Tibère, qui avait soumis leurs jeunes gens au service militaire. Le sentiment de la population païenne leur devenait de plus en plus hostile, et il ne serait point étonnant que quelque explosion de mécontentement leur eût attiré la punition dont parle Suétone.

Assurément des pèlerins revenant de Palestine avaient bien pu raconter ce qu'ils avaient vu et entendu à Jérusalem ; mais cette circonstance n'entraînait pas encore la fondation d'une église. Pour que nous pussions attribuer une pareille origine à l'église chrétienne de Rome, il faudrait qu'au moment où nous la rencontrons pour la première fois dans l'histoire, elle se présentât à nous

avec les caractères d'une communauté judéo-chrétienne bien marqués. Or nous verrons qu'il n'en est rien. Il sera donc plus sage de recourir à un autre mode d'explication.

3. Avant l'an 40, l'Évangile avait été apporté à Antioche, capitale de la Syrie, non par un apôtre, mais simplement par des émigrés de Jérusalem, et il s'était, comme nous l'avons vu, répandu puissamment dans la population païenne de ces contrées (Act. XI, 20). Or les relations entre la Syrie et Rome étaient on ne peut plus actives. « Rome, dit M. *Renan*, était le rendez-vous de tous les cultes orientaux, le point de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapport. Ils y arrivaient par bandes énormes et avec eux des troupes de Grecs et d'Asiates. » Comment, depuis l'an 40, parmi ces foules arrivant sans cesse d'Orient dans la capitale, ne se serait-il pas trouvé des chrétiens doués de l'esprit d'évangélisation, qui auraient travaillé à répandre l'Évangile dans la capitale du monde? Et lorsque tôt après, vers l'an 45, commencèrent les voyages missionnaires de Paul en Asie-Mineure et en Grèce, et que la doctrine du salut retentit dans toutes les villes principales de ces contrées, comment, avec la force d'expansion dont cette doctrine était douée, ne serait-elle pas parvenue au cœur de l'empire? *Tacite* remarque que « toutes les choses honteuses ou odieuses ne manquaient pas de confluer à Rome, » et c'est justement à l'occasion du christianisme qu'il fait cette observation.

La fondation de l'église d'Antioche par de simples chrétiens émigrés de Jérusalem nous offre à la fois l'exemple le plus frappant d'un mode de fondation tel que celui que nous sommes disposés à admettre pour l'église de Rome (Act. XI, 19-21) et le moyen le plus naturel d'expliquer celle-ci. A la fin de l'épître aux Romains nous trouvons

un catalogue de personnes que Paul salue comme de vieilles connaissances et dont il signale plusieurs comme ayant été ses collaborateurs dans l'œuvre de l'évangélisation, en particulier au v. 7 Andronique et Junias, ses parents ou compatriotes, qui ont partagé une captivité avec lui, qui étaient arrivés à la foi avant lui et qu'il appelle « distingués entre les apôtres [1]. » Tous ces hommes et toutes ces femmes chrétiennes, Paul les signale par sa salutation au respect et à la reconnaissance de l'église; par quelle raison, sinon parce que c'était à eux qu'elle devait son existence? Ainsi s'explique naturellement ce passage dans lequel un si grand nombre de critiques modernes voient un fragment étranger à notre lettre. Ces évangélistes spontanés, arrivés de différentes contrées de l'Orient, avaient travaillé chacun dans le quartier qu'il habitait et allumé les foyers multiples de foi et de vie chrétiennes que Paul signale dans ce morceau, où il en compte jusqu'à cinq.

En arrivant dans le voisinage de Rome, au printemps de l'an 62, Paul rencontra à quelques lieues de la ville des frères qui, ayant appris son approche, étaient venus au-devant de lui pour fêter son arrivée. A cette vue, est-il dit, il rendit grâces et prit courage (Act. XXVIII, 15). Qui étaient ces amis? N'étaient-ce pas précisément quelques-uns de ces anciens collaborateurs, tels qu'Aquilas et Priscille, qui l'avaient devancé à Rome, et qu'il avait nommément salués trois ans auparavant en écrivant l'épître aux Romains ?

Un fait, s'il est vraiment historique, suffit à prouver que l'Évangile est entré à Rome par la voie que nous indiquons et nullement par l'intermédiaire de la synagogue. Le ch. XXVIII des Actes rapporte que, lorsque Paul fut arrivé à

[1] L'autre explication de ces mots : « bien connus des apôtres, » me paraît tout simplement absurde.

Rome, étant retenu captif dans son appartement, il appela auprès de lui les chefs de la synagogue romaine, et que ceux-ci, ignorant encore la nature de son enseignement, le prièrent de leur en donner connaissance, et fixèrent avec lui un jour où il leur exposerait ce sujet, ce qui eut lieu peu après durant une journée entière. Le résultat de cette conférence fut que les uns crurent et que les autres refusèrent à la prédication de Paul leur assentiment. Ce fait ne prouve-t-il pas que ces chefs de la synagogue romaine, tout en étant instruits de l'existence de la secte chrétienne, ignoraient jusqu'à ce moment la vraie nature du christianisme et désiraient être mis au fait de cette nouvelle doctrine? Cette ignorance serait inexplicable si l'Évangile était arrivé à Rome par la voie de la synagogue et que les Juifs eussent déjà précédemment subi un décret d'expulsion à la suite de disputes provoquées par la prédication chrétienne. On a dit sans doute que cette ignorance des notables de la juiverie romaine était simulée et avait pour but d'amener Paul à se démasquer. Mais comment ces Juifs auraient-ils, dans ce cas, passé une journée entière à discuter avec lui ? et comment une partie d'entre eux l'auraient-ils quitté croyants? Ou bien on a supposé aussi que l'expulsion des Juifs par Claude avait amené une scission si profonde entre les Juifs et la communauté chrétienne que ceux-là ne savaient à peu près plus rien de celle-ci. Mais cinq ou six ans auraient-ils suffi pour faire oublier aux chefs de la synagogue ce qu'était le christianisme, s'il eût été chez eux l'objet de violentes discussions? *Reuss* a essayé d'appliquer l'expression Act. XXVIII, 22 : « Ce que tu penses, » à la doctrine *de Paul* en particulier, en opposition à l'enseignement chrétien en général. Mais il eût fallu dans ce cas ἃ σὺ φρονεῖς, et non simplement ἃ φρονεῖς. Puis ces Juifs auraient-ils déjà été au fait d'une

différence entre la prédication de Paul et l'enseignement chrétien en général?

Si l'épître elle-même non seulement ne renferme rien de contraire à notre explication de la fondation de l'église, mais tend au contraire à la confirmer, nous pourrons l'envisager comme prouvée. Le fait même du silence complet de l'histoire à l'égard de cette fondation si importante, parle en faveur d'un mode d'origine tel que celui que nous indiquons, que n'avait signalé aucune circonstance marquante et auquel n'avait coopéré l'intervention d'aucun personnage connu.

B. *Composition de l'église romaine primitive.*

Il résulte avec évidence de l'épître de *Clément Romain* que vers la fin du Ier siècle l'église de Rome était principalement composée de nationaux romains, d'anciens païens. En était-il de même un demi-siècle auparavant, au temps de sa fondation? Bien des circonstances pouvaient avoir modifié, dans cet intervalle, le caractère dominant de la communauté. Nous n'avons d'autres moyens de nous éclairer sur cette question, que le récit des Actes et le contenu de notre épître. Le chapitre XXVIII des Actes, nous venons de le voir, ne permet pas d'admettre, à l'origine de l'église, une propagation considérable du christianisme chez les Juifs de Rome. Notre lettre confirme cette conclusion. L'adresse tout entière, avec ses nombreuses circonlocutions, peut se résumer ainsi : « C'est en vertu de ma qualité d'apôtre des Gentils que je me sens autorisé à vous écrire, comme je le fais en ce moment, à vous croyants de Rome d'entre les Gentils. Lors même que ce n'est pas moi qui vous ai amenés à la foi, vous n'en ressortez pas moins au domaine que Dieu m'a confié. »

On a cherché à échapper à ce sens des six premiers versets en donnant au mot ἔθνη, *les Gentils*, le sens de *nations* en général, comprenant païens et Juifs *(Baur)*, ou en expliquant les mots : « entre lesquels vous êtes, » dans ce sens : parmi lesquels vous habitez ; comme si Paul voulait rappeler à cette église judéo-chrétienne le ministère d'évangélisation qu'elle avait à exercer à l'égard de la population païenne au milieu de laquelle elle vivait. Ce ne sont là que des expédients destinés à sauver l'hypothèse d'une majorité judéo-chrétienne dans l'église de Rome. Que l'on relise les passages II, 14; IX, 30, etc., et l'on verra comment Paul, bien loin de renfermer les Juifs dans le terme de ἔθνη, *nations*, se sert au contraire de ce terme pour opposer ces deux fractions religieuses de l'humanité ancienne. *Weizsœcker* montre parfaitement (p. 422) que dans le passage I, 6 il est impossible de substituer l'idée d'habitation à celle d'origine, puisque cette parole est destinée à montrer le droit qu'a l'apôtre de leur écrire, et nullement la tâche que les chrétiens de Rome peuvent avoir à remplir auprès de la population païenne. Dans les v. 13 et 14 Paul dit qu'il désire évangéliser et recueillir quelques fruits parmi eux comme *chez le reste des Gentils*. Puis il divise les ἔθνη en *Grecs* et *Barbares*, ce qui prouve bien, ainsi que le remarque *Pfleiderer*, qu'il ne comprend point les Juifs dans ce terme. Il ne pensait certainement pas aux Juifs, dit *Néander;* car, les Juifs étant partout les mêmes, il n'y avait aucune raison de supposer que ceux de la capitale intimidassent Paul plus que tous les autres Juifs du monde. — XV, 14-16, il excuse la hardiesse qu'il a prise d'adresser aux lecteurs un tel enseignement, par sa mission d'apôtre des Gentils. Quel sens aurait cette excuse, s'il ne les envisageait eux-mêmes comme Gentils? On a supposé que Paul s'excusait

dans ce passage d'avoir écrit, lui apôtre des païens, à des Juifs d'origine. Mais comment expliquer dans ce cas les mots : *à cause de* la grâce qui m'a été faite (d'être apôtre des païens)? Il devrait plutôt dire : *malgré* cette grâce qui m'a été faite et cette mission que j'ai reçue. Au chapitre XI, v. 13, l'apôtre s'adresse à l'ensemble de l'église en ces termes : « Je vous déclare, *à vous les Gentils* »; et v. 28-31 il oppose ses lecteurs, dont il parle en disant ὑμεῖς, *vous*, aux Juifs qu'il désigne par αὐτοί, *eux*. Si la majorité des lecteurs était d'origine juive, Paul, pour prouver (XI, 1) que le rejet du peuple juif n'était que partiel, ne devrait-il pas citer le cas de ses lecteurs croyants aussi bien que le sien propre *(Weizsœcker)?*

Mangold est celui qui a le plus sérieusement et habilement travaillé à écarter la conséquence de ces passages, et à en découvrir d'autres qui prouvent la thèse contraire. Mais il n'a point réussi, et de plus en plus prévaut l'opinion opposée à la sienne. Il s'appuie sur Romains IV, 1 où Paul appelle Abraham : « *notre* ancêtre. » Mais il faudrait dans ce cas conclure aussi du terme *nos pères*, 1 Cor. X, 1, que la majorité de l'église de Corinthe était judéo-chrétienne. Il allègue Rom. VII, 1 où l'apôtre dit : « Je parle à des gens connaissant la loi. » Mais cette affirmation serait oiseuse adressée à d'anciens Juifs ; elle n'a de force qu'autant qu'on la suppose adressée à des personnes qui ne connaissaient pas tout naturellement la loi. — Le passage que Mangold allègue avec le plus de vraisemblance est VII, 3-6, où Paul dit de lui et de ses lecteurs qu'ils ont été « *affranchis de la loi* » par la mort du Christ. Ces expressions ne supposent-elles pas des lecteurs qui ont vécu sous le joug de la loi ? Il le paraît au premier coup d'œil. Mais cette apparence se dissipe quand on réfléchit que, si la conscience juive n'eût pas été affranchie de la

loi par la mort du Christ, les païens aussi eussent dû être assujettis à ce joug. L'affranchissement de la loi par la croix est un fait d'une valeur universelle et détermine la constitution du règne de Dieu pour l'humanité tout entière. Les passages Gal. IV, 4-9 et Col. II, 14, qui, sans aucun doute, s'appliquent à d'anciens païens enseignent, dans le même sens que le nôtre, leur affranchissement du joug légal.

Mais, dit-on, la lettre aux Romains est destinée d'un bout à l'autre à résoudre les scrupules que la conscience juive pouvait opposer à l'évangile de Paul, à la doctrine du salut gratuit et universel; cette apologie suppose des lecteurs judéo-chrétiens. Nous étudierons ce point en recherchant plus tard l'intention qui a présidé à la composition de cette lettre.

C. *La tendance religieuse de l'église.*

La solution de cette question est jusqu'à un certain point indépendante de la question précédente; car d'anciens païens pouvaient se livrer à une tendance judaïsante, comme le montre l'exemple des Galates, aussi bien que d'anciens Juifs s'ouvrir à l'intelligence de la liberté évangélique, comme c'était le cas d'Aquilas, de Priscille et de bien d'autres. Mais il me paraît que, même sans tenir compte du résultat auquel nous sommes arrivés relativement au mode de fondation et de composition de l'église de Rome, notre épître ne nous permet pas d'attribuer à la majorité de ses membres une autre conception religieuse que celle de Paul lui-même.

Dans le passage I, 8 Paul approuve et loue la foi des Romains, déjà connue dans tout le monde et pour laquelle il rend grâces continuellement. Au v. 11, il leur dit que

s'il désire les voir, c'est pour pouvoir les *affermir*. On affermit ceux qui sont du même avis que vous et non ceux qu'on veut faire changer de manière de voir. Ce même terme d'affermir se retrouve à la fin de l'épître (XVI, 25): « A celui qui peut vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ. » — XV, 14-15, il leur déclare qu'il n'a rien voulu leur enseigner de nouveau, mais seulement leur *rappeler* ce qu'ils savent déjà, vu qu'ils sont remplis de toute connaissance et capables de se corriger mutuellement. Quel jugement devrions-nous porter sur la loyauté de l'apôtre si, tout en parlant ainsi, il eût cherché à transformer leur conception religieuse? L'expression la plus forte se trouve VI, 17 où l'apôtre remercie Dieu de ce que ses lecteurs ont adhéré de cœur au *type de doctrine* qui leur a été enseigné. L'action de grâces de l'apôtre prouve que ce type d'enseignement ne peut être que l'évangile de Paul lui-même nettement et positivement formulé (type de doctrine). *Holtzmann* n'échappe à la conséquence à tirer de telles paroles qu'en supposant que Paul n'était pas bien au fait de l'état des choses dans l'église de Rome. On voit bien, dit-il, par la manière dont Paul s'adresse à ses lecteurs, tantôt comme à d'anciens païens (ch. XI), tantôt comme à des Juifs qui tiennent encore à leurs privilèges théocratiques (ch. III et VII), que Paul lui-même, si on l'eût interrogé sur la statistique religieuse de l'église, n'eût pas été en état de répondre (*Einl.* p. 261). Cette réponse ne fait que trahir l'embarras de celui qui la propose. Comment supposer que l'apôtre se fût jeté dans une entreprise aussi grave que la composition d'une pareille lettre, sans avoir reçu de ses amis de Rome, d'Aquilas et Priscille en particulier, tous les renseignements nécessaires pour ne pas courir le risque de frapper en l'air? D'ailleurs le ch. XIV, où il traite en

détail des scrupules ascétiques d'une faible minorité, prouve assez qu'il était parfaitement informé de l'état des choses.

Beyschlag, qui reconnaît pleinement dans la personne des lecteurs d'anciens païens, mais qui pense, d'autre part, que l'épître est destinée à vaincre des scrupules judéo-chrétiens, résout cette contradiction en faisant de la majorité des membres de l'église des prosélytes païens, gagnés depuis Jérusalem au christianisme apostolique primitif antérieur à la réaction anti-paulinienne. Assurément, si la fondation de l'église de Rome par l'intermédiaire de la synagogue était prouvée, cette solution serait admissible. Mais tout ce que nous venons de dire sur l'origine de l'église et sur sa conception religieuse d'après les paroles de Paul lui-même, nous empêche de nous arrêter à cette hypothèse, même avec la forme mitigée que ce savant attribue au judéo-christianisme romain.

Il résulte de cette étude que l'église de Rome, fondée par des collaborateurs et des disciples de Paul et composée en grande majorité de chrétiens païens, adhérait dans son ensemble à la conception religieuse qui faisait le fond de l'enseignement de l'apôtre.

Mais dans ce cas, et dans ce cas surtout, surgit comme un problème, la question de savoir quelle raison a eue l'apôtre de composer à l'adresse d'une telle église une lettre comme la nôtre. Cette question est très controversée encore à cette heure.

D. *L'occasion et le but de l'épître.*

L'exposé du travail critique sur ce point est toute une histoire. On peut compter une soixantaine d'auteurs qui ont exprimé des opinions motivées sur cette question et dont les solutions diffèrent toutes, au moins par quelque

nuance. Depuis l'explication la plus générale et la plus dogmatique du but de cet écrit, jusqu'à la conception la plus particulière, locale ou personnelle, de sa composition, il existe une série indéfinie d'intuitions qui a commencé à se produire dès les premiers temps de l'Église et qui s'est continuée jusqu'à nos jours. Avant de les classer et de les apprécier, il ne sera pas inutile d'indiquer rapidement la succession de leur apparition historique.

Dans la primitive église déjà deux opinions contraires se font jour. Dans l'église grecque (*Origène, Chrysostome, Théodoret* et plus tard à leur suite *Jean Damascène*, *Œcuménius*, *Théophylacte*), on admit la conception dogmatique de l'épître : Conduire les hommes à Christ, tel a été le but de l'apôtre. Même intuition dans l'un des plus anciens documents de l'église latine, le *Fragment de Muratori :* Paul a voulu inculquer à ses lecteurs cette vérité que « Christ est le principe des Écritures. » Mais dans le Commentaire d'*Hilaire* le but de l'épître est ainsi expliqué : Les chrétiens de Rome « s'étaient laissé imposer les rites mosaïques, comme si en Christ ne se trouvait pas le salut complet ; c'est pourquoi Paul voulut leur enseigner le mystère de la croix de Christ, qui ne leur avait pas encore été exposé. »

Un peu plus tard, nous rencontrons un autre point de vue chez *Augustin*. Paul a voulu opérer une œuvre de *réconciliation* entre les deux éléments juif et païen. Le morceau XIV-XV, 13 serait ainsi l'expression précise du but de la lettre. Cette opinion se retrouve au moyen-âge chez *Raban-Maur* et *Abélard*.

Théophylacte explique la destination de l'épître à l'église de Rome par cette observation, « que ce qui fait du bien à la tête, en fait par là même à tout le corps. » C'est l'époque de la hiérarchie romaine.

Thomas d'Aquin admet le but purement dogmatique de notre épître. *Nicolas de Lyra* y retrouve avec Augustin la tendance à apaiser la discorde entre les convertis du judaïsme, qui s'envisageaient comme supérieurs à ceux d'entre les païens, et ces derniers, qui croyaient surpasser en science les premiers.

Érasme, le premier, pense que l'apôtre, en composant cet écrit, a voulu *prévenir* à Rome l'influence des émissaires judéo-chrétiens qui ne manqueraient pas de chercher à s'emparer de cette église, plus exposée que toute autre par suite de la nombreuse colonie juive établie à Rome. Ce serait donc dans le passage XVI, 17-20 qu'il faudrait voir la révélation de la pensée maîtresse de l'épître.

Les réformateurs et leurs successeurs se font en général de notre épître une idée semblable à celle des anciens interprètes grecs. L'apôtre a voulu exposer les éléments de la connaissance chrétienne. Comme le dit *Mélanchthon*, il ne philosophe, ni sur les mystères de la Trinité, ni sur le mode de l'incarnation, ni sur la création active et passive; mais il donne le sommaire de la doctrine chrétienne *(doctrinæ christianæ compendium)*; et n'est-ce pas en effet de la loi, du péché et de la grâce que résulte la connaissance de Christ?

L'idée qui demeura régnante dans l'église protestante est que cette lettre était destinée à donner à cette importante église, d'origine judéo-chrétienne, un exposé doctrinal complet de l'Évangile, tel que l'enseignait Paul.

Le catholique *Hug* reprit l'idée d'une conciliation à opérer entre les deux parties de l'église, tandis qu'*Eichhorn* en revint à celle d'une polémique anti-judaïque : Beaucoup de prosélytes romains, ayant entendu prêcher l'Évangile par des disciples de Paul, y donnèrent leur ad-

hésion; ce qui irrita les chrétiens d'origine juive et leur fit accentuer la nécessité de la circoncision et du mosaïsme. Paul écrivit son épître dans le but d'affermir les premiers.

Peu après, *Tholuck,* dont le commentaire a fait époque, présenta notre épître comme un écrit destiné à démontrer la valeur de la doctrine chrétienne, en tant que seule capable de répondre aux besoins du cœur humain, que n'avaient pu satisfaire ni le paganisme, ni le judaïsme. C'est l'exposé du plan de Dieu pour le salut de l'homme. Ce point de vue se retrouve dès lors avec certaines nuances chez *Reiche, Glöckler, Köllner,* chez *de Wette,* qui le détermine ainsi : proclamer l'Évangile, comme la religion universelle, dans la capitale du monde, et chez *Olshausen,* qui a magistralement exposé sous ce jour le contenu de l'épître. *Meyer* pense aussi que Paul a voulu affermir les Romains, en leur exposant par écrit son évangile, comme il l'eût fait de bouche s'il eût pu le leur prêcher lui-même; même point de vue chez *Fritzsche* et *Baumgarten-Crusius.*

A ce moment survint *Baur,* dont le travail (1836) produisit une révolution dans l'étude de cette question. Les chapitres IX-XI de notre épître, qui étaient ordinairement envisagés comme une partie complémentaire, lui parurent renfermer la véritable pensée de l'écrit. Il y avait dans l'église de Rome une majorité judéo-chrétienne qui ne prétendait pas imposer le mosaïsme aux païens, comme cela avait été tenté en Galatie, ni dénigrer le caractère de Paul et nier son apostolat, comme on l'avait fait à Corinthe; elle était seulement inquiète de voir comment Paul ouvrait à deux battants la porte du salut aux païens, avant que le peuple élu, auquel ce salut était destiné en premier lieu, en eût pris possession. Avant donc de partir pour Rome, cette ville dont l'église devait avoir une si grande

importance pour son ministère futur en Occident, Paul voulut extirper ce préjugé. Il s'efforce de faire comprendre à cette église encore jusqu'à un certain point judaïsante, par le vaste tableau des voies de Dieu pour la réalisation du salut dans l'humanité, que la réjection actuelle des Juifs n'est qu'un moyen voulu de Dieu pour opérer plus facilement la conversion du monde païen, et que celle-ci, une fois accomplie, deviendra à son tour le moyen de la réhabilitation finale du peuple d'Israël. L'exposé de la justice de la foi, substituée à celle de la loi, dans les huit premiers chapitres, devait uniquement servir de base à cette conception de l'histoire du salut. Tout l'intérêt de l'épître se concentre ainsi dans les ch. IX-XI. — On comprend aisément la grande sensation que produisit ce travail ingénieux. En rattachant ainsi de la manière la plus étroite cette épître capitale à l'ensemble de l'œuvre missionnaire de l'apôtre et en lui assignant un rôle historique si nettement caractérisé, cette conception gagna l'assentiment d'une foule de théologiens; elle parut avoir fait justice pour jamais de l'ancienne explication dogmatique. Elle devint, avec bien des modifications, il est vrai, celle de la plupart des disciples de Baur (*Schwegler*, *Krehl*, *Lipsius*, *Schenkel*, *Hausrath*, etc.).

En dehors de l'école, *Kling* exprima son adhésion à la pensée de Baur, tout en n'attribuant cependant les préjugés judaïques qu'il combattait qu'à une partie de l'église de Rome, car il envisageait la majorité de ses membres comme étant d'origine païenne. *Reuss* (dans son *Histoire des écrits du Nouveau Testament*) attribua, comme Baur, à la majorité de l'église, une origine et une tendance judéo-chrétiennes, mais tout en se refusant à lui imputer les prétentions ébionites si étroites, auxquelles avait pensé Baur, et en renonçant à voir dans les ch. IX-XI la partie essen-

tielle de l'épître. En opposant son évangile universaliste aux scrupules théocratiques judéo-chrétiens, Paul voulait simplement établir un lien spirituel entre cette église et lui, afin qu'en arrivant à Rome il pût s'appuyer sur elle dans l'œuvre qu'il allait commencer en Occident.

Thiersch, partant du point de vue de la fondation de l'église par l'apôtre Pierre, pensa que le christianisme prêché par celui-ci laissait quelque chose à désirer au point de vue de la liberté évangélique. Paul se proposa donc d'achever ce que son collègue avait commencé, et d'élever l'église à toute la hauteur du vrai point de vue spiritualiste.

Tout en admettant le caractère pagano-chrétien de l'église de Rome, *Théod. Schott* admit l'idée que Paul avait écrit pour la gagner à l'œuvre qu'il allait commencer en Occident. On pouvait trouver étrange qu'il transportât son ministère dans ces contrées où il n'aurait plus à faire, comme en Asie et en Grèce, à des colonies juives, mais à un monde complètement païen. C'est pourquoi l'apôtre s'efforça de démontrer aux chrétiens de Rome l'universalité du salut chrétien et la légitimité de son futur travail en Occident.

Suivant *Ewald*, l'apôtre, prévoyant la lutte à outrance que le judaïsme allait bientôt entreprendre contre l'empire, voulut travailler à rompre le lien trop étroit qui attachait encore à Rome l'Église et la Synagogue et qui menaçait d'entraîner la première dans « les folles entreprises » de la seconde. Le commencement du ch. XIII acquerrait ainsi une importance décisive. Tout ce qui précède n'aurait servi qu'à préparer cet avertissement.

Bleek a repris, dans son *Introduction*, l'idée d'un but de pacification entre les deux partis entre lesquels se partageait l'église romaine.

Philippi avait d'abord, comme Érasme, attribué à notre épître un but préventif; il s'agissait de prémunir l'église contre une invasion judaïsante. Il a adopté plus tard l'idée d'un but didactique général. Paul expose aux Romains la conception la plus élevée du christianisme et leur montre, dans cette forme de la vie religieuse seule capable de justifier et de sanctifier l'homme, la religion propre à remplacer le judaïsme et le paganisme (ch. I-VIII); d'où il résulte naturellement que l'Église est destinée à absorber et le monde païen et le monde juif (ch. IX-XI).

Mangold chercha à défendre le point de vue de Baur; seulement il n'admit pas que l'église judéo-chrétienne de Rome eût jamais pu avoir la prétention que lui prêtait ce savant, de réprouver la mission chez les païens aussi longtemps qu'Israël tout entier n'était pas converti. Mais Paul avait appris que son œuvre chez les païens excitait quelque inquiétude chez les chrétiens juifs de Rome, et avant de passer en Occident il désira calmer ces scrupules. Dans les huit premiers chapitres il démontre donc la pleine légitimité de son *enseignement,* pour conclure dans les ch. IX-XI à celle de sa *mission*. C'est aux conclusions de Mangold que se sont rattachés *Ritschl*, *Sabatier* et, jusqu'à un certain point, *Riggenbach*.

A cette époque, la partie semblait absolument gagnée en faveur de la conception de Baur plus ou moins modifiée, de sorte qu'en 1876 *Holtzmann* parlait de cette victoire comme d'un fait définitivement acquis.

Cependant dans l'école même de Baur se trouvaient un certain nombre de savants qui en revinrent au but de la conciliation.

Volkmar pense que Paul voulut rédiger un traité de paix entre la majorité judéo-chrétienne et une minorité pagano-chrétienne faible de nombre, mais pleine d'éner-

gie. *Hilgenfeld* admet que le parti judéo-chrétien dominait non par le nombre, mais par la richesse et par la conscience de ses prérogatives théocratiques, tandis que les chrétiens-païens formaient la *plebs* de la communauté. Paul voulut travailler à réconcilier ces deux éléments en surmontant l'antipathie de l'aristocratie juive contre un évangile affranchi de tout élément légal.

En 1879, au moment où Holtzmann venait de proclamer le triomphe définitif du point de vue de Baur, parut le travail de *Weizsæcker* qui allait imprimer une direction nouvelle à l'étude de cette question. Ce savant commence par constater par l'épître elle-même le caractère paganochrétien des lecteurs auxquels elle est adressée ; mais il rapproche la situation religieuse de l'église de Rome de celle des églises de Galatie et de Corinthe que travaillait la faction judaïsante ; il en était ainsi, selon lui, de l'église de Rome. Paul ne prétend point conquérir dans cette lettre une église qui aurait été jusqu'alors étrangère ou hostile à son évangile ; il veut seulement conserver une position acquise qu'on cherche à lui enlever. Pour cela il s'efforce de réfuter l'accusation d'immoralité que l'on élève contre sa doctrine et le reproche d'hostilité contre la loi et contre le judaïsme par lequel on le noircit lui-même. Dans les huit premiers chapitres il expose d'une manière approfondie la justice de la foi et la sanctification chrétienne qui en découle, et dans les trois suivants il explique comment il est arrivé que ce salut gratuit ait été rejeté par le peuple élu et quel sera le terme final de cette dispensation. — Ce travail produisit un effet semblable à celui qu'avait produit celui de Baur, quarante ans auparavant, mais dans le sens opposé. Plusieurs savants, *Harnack, Grafe* et d'autres, exprimèrent leur assentiment.

Cependant l'exposé si objectif de l'Évangile que présenta

notre épître se conciliait difficilement avec le caractère d'une polémique. Aussi *Dietzsch* et *Wieseler* affirmèrent-ils de nouveau le but simplement didactique de l'épître. *Reuss* lui-même, dans *les Épîtres pauliniennes (La Bible)*, s'affranchit complètement du point de vue de Baur et présenta l'épître aux Romains comme un écrit exempt de toute polémique et destiné bien moins à une église spéciale qu'à un *public idéal*, c'est-à-dire, au fond, à l'Église entière. Si Paul l'a adressé à l'église de Rome, ce n'est point en raison d'un besoin particulier de cette église, mais uniquement dans le désir de faire de celle-ci « le foyer de lumière de l'Occident. » — Déjà auparavant M. *Renan* avait exprimé une idée analogue. « Paul, disait-il, profita d'un petit intervalle de repos pour écrire sous forme d'épître une sorte de résumé de sa doctrine théologique. Il l'adressa à l'église de Rome, composée d'Ébionites et de judéo-chrétiens et aussi de prosélytes et de païens convertis. » Et, comme un tel exposé intéressait toute la chrétienté, il l'envoya en même temps à la plupart des églises qu'il avait fondées. — Cette idée paraît avoir séduit M. *Farrar* qui la combine avec celle de Reuss, en faisant adresser au public idéal dont parlait celui-ci, cette multiplicité d'exemplaires qu'a imaginée Renan.

Hofmann, désespérant de trouver le motif de notre écrit dans la situation de l'église romaine, et en quête pourtant d'une occasion spéciale, propre à en motiver la composition, a pensé que l'apôtre a voulu faire comprendre à cette église centrale du monde païen sur quel pied il se trouvait vis-à-vis d'elle et lui montrer que, s'il ne l'avait pas encore visitée, ce n'était point qu'il eût honte de l'Evangile de Christ. Car ce message est trop grand, trop glorieux, pour que lui, Paul, puisse jamais craindre de le prêcher devant qui que ce soit.

C'est aussi par une considération personnelle, mais différente, qu'*Oltramare* explique notre épître. Paul n'a pas voulu « tomber chez les Romains comme à l'improviste » et sans s'être annoncé. Désireux de prendre l'église de Rome pour son point d'appui dans l'évangélisation de l'Occident, il a pensé que le meilleur moyen de se procurer un bon accueil auprès d'elle était de lui adresser ce grand manifeste évangélique, qui pourrait servir en même temps auprès de plusieurs de prédication d'appel.

Weiss, dans la 6me édition du Commentaire de Meyer, a cru devoir recourir aussi à un besoin personnel ressenti par l'apôtre. Avec Meyer, il pense qu'à la suite de la grande lutte que Paul venait de soutenir, il s'est proposé de mettre par écrit son évangile, tel qu'il s'en rendait compte au sortir de cette crise, tel par conséquent qu'il l'eût prêché à Rome, s'il eût pu s'y rendre en ce moment. Ce n'est nullement un besoin polémique ou apologétique existant dans cette église, qui lui a fait rédiger l'épître; il a tenu à recueillir et à formuler pour lui-même et pour l'Église le gain spirituel qu'il avait retiré de cette lutte, et il a adressé son écrit à l'église dont il prévoyait qu'elle deviendrait le centre des églises de la gentilité, comme Jérusalem l'avait été de celles du judaïsme. C'est dans ce but qu'il expose aux chrétiens de Rome son évangile, en leur démontrant spécialement l'accord de cette doctrine du salut gratuit avec la révélation de l'Ancien Testament et avec les prérogatives d'Israël.

Dans son Introduction au Nouveau Testament, Weiss fait ressortir aussi les craintes que Paul éprouvait au sujet de l'issue de son voyage en Palestine, craintes qui ont pu lui faire envisager cette lettre comme *son testament* confié à l'église de Rome en vue de toute la chrétienté.

Dans l'école même de Baur, l'intention agressive attri-

buée à notre épître par ce savant a continué à trouver des contradicteurs. *Pfleiderer* renonce entièrement à l'idée d'une majorité judéo-chrétienne à Rome. Peut-être, par l'effet de l'expulsion des Juifs, les judéo-chrétiens ne formaient-ils plus qu'un faible reste, réduit, vis-à-vis du pagano-christianisme de plus en plus dominant, à la défensive. D'un côté, Paul expose contre eux l'évangile du salut par grâce ; mais il fait sentir aussi aux croyants païens la nécessité de tirer dans leur vie morale les sérieuses conséquences du principe chrétien. Et c'est ainsi qu'en combattant de droite et de gauche il travaille à élever l'église à une hauteur où l'union des partis puisse se réaliser. La première partie (I-VIII) est surtout destinée à lever les scrupules des judéo-chrétiens contre l'évangile du salut gratuit, et la seconde (XII-XIV), à lutter contre la légèreté morale des croyants d'origine païenne. Ainsi Paul ne perd pas de vue un seul instant le contraste qui lui a mis la plume à la main (*Urchristenth.*, p. 122 et suiv.).

L'opinion de *Holsten* se rapproche de la précédente. Seulement ce savant pense que Paul sacrifie parfois la vérité évangélique au besoin pratique de réconcilier les partis en lutte. Reprenant le mot de Volkmar qui appelle l'épître aux Romains « le fruit le plus mûr de l'esprit de Paul, » il se permet d'ajouter : « mais non le plus pur. » Car Paul ne se maintient pas toujours à la hauteur de sa propre pensée ; il lui arrive d'émousser, et cela consciemment, le tranchant de son propre enseignement, quand il juge la chose nécessaire pour ménager la susceptibilité judéo-chrétienne de ses lecteurs.

C'est à la même époque que j'ai exposé, dans la première édition de mon Commentaire (1879), l'idée qui me paraît encore à cette heure la plus propre à résoudre d'une manière simple la difficulté qui a donné lieu à tant de suppo-

sitions diverses. J'ai rappelé avec *Thiersch* (dans son *Versuch zur Herstellung...*) combien était soignée, approfondie, détaillée l'instruction évangélique que donnait l'apôtre dans les églises au moment de leur fondation. Il suffit, pour s'en convaincre, de penser à cette formule qui se retrouve si souvent dans ses lettres : « *Ne savez-vous pas que...?* » formule appliquée parfois à des matières très secondaires (1 Cor. VI, 3; 2 Thess. II, 5-6), puis aux allusions que fait Paul aux enseignements et aux usages ecclésiastiques *qu'il a transmis* aux églises (1 Cor. XI, 1; XV, 1 et suiv.). J'ai cité tout particulièrement ce cours d'instruction donné tous les soirs pendant deux ans à Éphèse dans la salle d'un rhéteur, et j'ai demandé si Paul, voyant une église aussi importante que celle de Rome s'élever sans qu'un fondement de ce genre eût été mis à sa base, n'avait pas dû éprouver le besoin de combler cette lacune et de poser après coup, sous l'édifice déjà existant, la substruction solide d'un enseignement évangélique approfondi. Ce but est celui auquel l'apôtre nous fait penser lui-même, quand dans le préambule il commence sa lettre en disant à ses lecteurs qu'il désire travailler à « leur affermissement » (I, 11), et quand, dans le vœu qui la termine (XVI, 25), il s'exprime ainsi : « A celui qui peut *vous affermir selon mon évangile* et la prédication de Jésus-Christ. » Cette manière de voir me paraît, d'une part, répondre au caractère objectif et absolument didactique de cet écrit, et, de l'autre, tenir compte de la nécessité d'un besoin local propre à l'église de Rome, qui ait motivé la composition de cet exposé général. Ce sont bien là les deux conditions de la solution du problème.

Je me réjouis de me trouver sur ce point d'accord avec *Klostermann*, qui, dans son écrit *Correcturen..*, etc. (1881), envisage l'épître aux Romains comme un dédommagement

offert à l'église par l'apôtre des Gentils pour le fait qu'il ne l'avait pas fondée lui-même et qu'il n'avait pu aller encore recueillir personnellement à Rome la moisson qu'il ambitionnait. Je trouve aussi dans le Commentaire de *Beck*, publié par Lindenmeyer (1884), une solution analogue. L'apôtre s'est proposé de donner aux Romains une compensation de l'enseignement évangélique qu'il n'avait pu jusqu'alors leur apporter personnellement, et il a ainsi satisfait le besoin qu'il éprouvait de se mettre en relation avec cette église placée dans la capitale du monde.

Depuis lors quelques idées nouvelles ont été énoncées : celle d'*Otto* d'après laquelle notre lettre serait destinée à apaiser un conflit qui s'était élevé à l'occasion d'un petit groupe de judéo-chrétiens arrivés d'Orient qui ne s'étaient point fondus avec l'église pagano-chrétienne de Rome et qui s'étaient constitués sous la direction d'Aquilas en église à part (XVI, 5); le but de Paul aurait été de mettre fin à cette séparation; puis de celle *Böhmer* qui pense que Paul a voulu défendre son enseignement de la justification par la foi contre la polémique de Jacques dans son épître. Enfin *Lipsius (Hand-Commentar zum N. T.*, 1891) estime que l'impression totale produite par cette lettre ne permet pas de douter qu'elle ne soit adressée à des judéo-chrétiens. Il pense donc avec *Schürer* qu'il doit avoir existé, en dehors même de l'influence de Paul, un judéo-christianisme exempt de l'étroitesse du parti judaïsant et répandu chez les croyants de la Diaspora déjà à demi hellénisée, et que c'était là l'esprit régnant dans l'église romaine. Or Paul ne voudrait pas que cette église fût accaparée par l'esprit légal, et en lui faisant comprendre sa conception chrétienne et l'œuvre de sa vie il cherche à s'assurer ses sympathies.

Il me reste à ajouter quelques observations critiques re-

latives aux différents groupes d'opinions qui viennent d'être exposés.

1° Je pense qu'il n'est pas besoin de critiquer longuement celles qui ont un caractère *personnel*. L'apôtre se proposerait-il de se justifier du soupçon de pusillanimité, de la crainte qu'on lui aurait attribuée de venir prêcher dans une ville comme Rome (*Hofmann*)? Ou bien était-il pressé du besoin de se rendre compte plus complètement à lui-même du résultat de la lutte qu'il venait de soutenir avec les docteurs judaïsants, tout en en faisant part à une église importante (*Meyer, Weiss*)? Ou voulait-il simplement contracter une relation spirituelle avec cette église et lui annoncer son arrivée, en lui exprimant ses salutations et ses vœux et en profitant de cette occasion pour lui adresser une prédication d'appel (*Oltramare*)? Dans cette dernière opinion, un billet affectueux eût suffi et beaucoup mieux répondu au but qu'un enseignement détaillé. Il en est de même dans la première manière de voir. Quant à la seconde, elle suppose une idée que je crois avoir réfutée plus haut, celle que Paul n'était arrivé que récemment et par suite de sa lutte anti-judaïque à la pleine conception de son évangile; de plus elle n'explique pas pourquoi c'est à Rome que cet exposé de l'Évangile a été adressé, plutôt que de l'être à l'une des églises que la dernière crise avait si profondément remuées. Il sera toujours impossible de ne pas chercher dans les circonstances de l'église elle-même le motif d'un pareil écrit.

On peut ranger encore dans ce groupe les explications des nombreux critiques qui pensent que Paul a voulu amener à lui l'église de Rome pour en faire son point d'appui dans l'œuvre qu'il allait commencer en Occident. Pris à lui seul, ce but est insuffisant, d'abord parce qu'une lettre toute simple eût mieux répondu à cette intention

qu'un enseignement évangélique de toutes pièces, et ensuite parce que d'après XV, 24 Rome n'était plus pour l'apôtre, depuis la fondation de l'église, qu'un point de passage (διαπορευόμενος). Notre épître est une œuvre trop considérable pour être due à un tel dessein.

2° Ce but ne pourrait se soutenir qu'en relation avec un autre, celui que fait ressortir le second groupe, le but *polémique* ou *anti-judaïque*. L'apôtre, pour se préparer un bon accueil à Rome ou même sans intention de ce genre, se proposerait de combattre par cet enseignement certaines idées judéo-chrétiennes semblables aux prétentions théocratiques qu'il avait combattues en Orient, soit que l'église romaine originairement juive partageât ces prétentions et qu'il s'agît pour l'apôtre de conquérir cette position ennemie *(Baur)* ou qu'elle fût neutre encore et simplement apostolique *(Mangold, Beyschlag)*, soit que le moment fût venu de défendre cette église d'origine païenne contre une première agression judaïsante *(Weizsœcker)*, soit qu'une telle agression ne fût encore que future, mais facile à prévoir *(Érasme, Philippi*, 1re éd.), soit enfin qu'il ne s'agît pour l'apôtre que d'élever à toute la hauteur de son évangile spirituel cette église que l'enseignement de Pierre avait laissée à un niveau inférieur de connaissance chrétienne *(Thiersch)*. Ce qui a donné lieu à ces diverses formes de l'explication polémique, c'est le caractère anti-judaïque d'un si grand nombre de passages. Mais, et c'est là ce que l'on doit répondre aussi à *Lipsius* et à ce qu'il appelle « l'impression totale » produite par la lettre, la question est de savoir si dans ces passages Paul a voulu combattre le judéo-christianisme ou le *judaïsme* en lui-même, le salut par la foi en Christ jointe à l'observation légale ou simplement le salut *par la loi*. Or la seconde alternative me paraît être la vraie. C'est la loi, prise en elle-même,

dont Paul prouve qu'elle ne peut ni justifier (ch. III), ni sanctifier (ch. VII). C'est le paganisme et le judaïsme, et non, comme dans les Galates, la tentative de mélanger le christianisme et le judaïsme, que Paul oppose au christianisme (ch. I-III, ch. VI et XI). De là l'absence du ton polémique qui régnait dans l'épître aux Galates et la teneur calme et simplement didactique qui est le caractère général de celle aux Romains. Il n'y a dans toute la lettre qu'un seul passage qui ait trait directement au judéo-christianisme. Or ce passage est un post-scriptum, il est placé à la suite des salutations et comme en dehors de la lettre; il parle de la lutte avec les judaïsants, non comme d'un fait actuel, mais comme d'une éventualité à prévoir, en vue de laquelle l'apôtre donne aux lecteurs des conseils et des avertissements (XVI, 17 et suiv.). Si ce passage appartient réellement à notre épître, comme j'espère le démontrer, il est décidément contraire à l'idée d'une domination ou d'une agression actuelle du judéo-christianisme. — Je rappelle spécialement à l'égard de la conception de Baur, qu'elle suppose l'origine et la composition essentiellement juives de l'église, ce que ne permet pas l'épître (voir p. 440 et suiv.), et à l'égard de celle de Mangold, qu'elle suppose le sentiment de l'église dominé par l'esprit légal, ce qui est également contraire à toutes les expressions de l'épître qui impliquent l'accord de l'église avec le propre point de vue de l'apôtre (I, 11; VI, 17; XV, 14. 15). Quant à ce prétendu judéo-christianisme affranchi de la loi, en dehors de l'action de Paul, c'est, comme le genre de judéo-christianisme imaginé par Baur, plutôt une supposition créée pour le besoin de la cause qu'un fait sérieusement constaté. Le parti hiérosolymitain qui se rattachait aux Douze et que cite Lipsius, était tout différent. A l'égard de l'opinion de Weizsæcker je rappelle que,

comme le dit *Pfleiderer* (*Urchrist.* p. 122), « la lettre ne présente pas la moindre trace d'une agitation judaïque agressive ; » quelle différence avec l'épître aux Philippiens ! — à l'égard de celles d'Érasme et de Philippi, qu'une intention préventive ou, comme l'on dit, prophylactique ne ressort absolument que dans le court morceau qui suit les salutations et ne peut par conséquent renfermer la vraie pensée de la lettre; — enfin à l'égard de celle de Thiersch, que la fondation de l'église par Pierre est une hypothèse en l'air et que Paul n'aurait pas mis la main à un édifice fondé par un tel prédécesseur.

A ce groupe appartiennent encore les opinions de *Th. Schott* et d'*Ewald*. Il suffit, pour écarter la première et justifier le rejet universel dont elle a été l'objet, de ce mot de *Beyschlag :* Quels croyants que ces chrétiens-païens de Rome, qui, jouissant eux-mêmes de toutes les grâces du salut, envisageraient ce salut comme ne devant être offert aux autres païens de l'Occident qu'après qu'Israël aurait été converti tout entier ! Et quant à la seconde, le passage XIII, 1 et suiv. ne suppose point chez les lecteurs une disposition révolutionnaire en rapport spécial avec le judaïsme, et ce passage occupe en tout cas une place trop secondaire pour expliquer le but de la lettre.

3° Le troisième groupe comprend les explications dites *iréniques*, depuis *Augustin* jusqu'à *Hug*, *Delitzsch*, *Hilgenfeld*, *Pfleiderer*, *Holsten*, etc. Mais comment faire rentrer dans un but d'union le tableau des abominations païennes qui ouvre l'épître? La réconciliation dont il s'agit dans cet écrit, n'est pas celle de l'homme avec l'homme, mais celle de l'homme avec Dieu. Le seul passage qui ait trait à l'union entre les croyants se trouve dans un morceau supplémentaire et absolument subsidiaire de la partie où est exposée la vie dans le salut (XIV, 1-XV, 13). Si c'était

là seulement que s'exprimait le but de l'écrit, que penser de tout l'ensemble de l'épître qui ne le laisse pas même soupçonner? Que dire du préambule et de la conclusion qui ne font pas la moindre allusion à un besoin de ce genre, existant dans l'église? Paul, dans son grand désir de rapprochement, aurait donc finement caché son jeu! L'accusation de dissimulation, à laquelle Holsten est conduit sur cette voie, suffirait pour écarter cette solution. L'auteur de la 2me aux Corinthiens, dissimuler! — Quant à l'opinion d'*Otto*, elle ne repose sur aucun fait constaté et paraît incompatible avec ce que nous savons des relations d'Aquilas avec l'apôtre.

4° Le sentiment qui est à la base des diverses explications que comprend le quatrième groupe, est certainement celui qui répond le mieux à l'impression première que produit l'épître aux Romains, celle d'un exposé objectif et systématique du salut divin offert à l'humanité perdue, tel qu'il a été révélé à l'esprit de Paul. En face des deux grandes formes religieuses qui avaient précédé l'Évangile, le paganisme qui se juge lui-même par ses débordements et le judaïsme qui présente au monde une révélation de Dieu, une loi d'une sainteté sublime, des promesses pleines de grâce, une alliance divine solennellement contractée, mais qui reste impuissant à satisfaire les besoins qu'il a lui-même éveillés et à donner le salut qu'il a promis, l'apôtre place l'Évangile qui répond complètement aux besoins imprescriptibles de la conscience humaine, et montre dans la personne de Jésus le Sauveur universel et l'antitype d'Adam, auteur de la mort universelle. On comprend en particulier à ce point de vue l'opinion de *Beck*, partagée par M. *Gretillat*[1], qui attribue pour idée dominante à notre

[1] *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1890, p. 317 et suiv.

épître la notion de l'*universalité* du salut. Néanmoins cette idée n'est que secondaire dans cet écrit. Le salut absolu a naturellement dans la religion monothéiste le caractère de l'universalité. Mais il ne résulte pas de là que cette notion soit l'idée centrale, le thème de la lettre. Les ch. VI-VIII n'en renferment pas la moindre trace, et l'apôtre eût été bien étonné d'entendre que ce passage si important n'était qu'un hors d'œuvre dans son épître. Sans doute c'est un heureux rapprochement que celui que fait *de Wette* quand il détermine ainsi le but de la lettre : proclamer l'évangile du salut universel dans la capitale du monde. Mais un mot d'esprit ne suffit pas pour déterminer soit le thème, soit l'intention de la lettre.

Il faut nécessairement arriver à reconnaître que, malgré le caractère pagano-chrétien et paulinien de l'église, il y avait dans le mode de sa fondation un déficit que l'apôtre sentait le besoin de combler. *Oltramare* objecte que l'apôtre, ayant l'intention de se rendre prochainement à Rome, pouvait accomplir cette tâche oralement. Mais, d'abord, il devait lui répugner de remettre à son arrivée cette église en quelque sorte sur le banc des catéchumènes. Puis l'apôtre était-il bien sûr d'arriver à Rome? Ne se rendait-il pas compte des dangers du voyage qu'il entreprenait en ce moment? Comp. XV, 31. Il pouvait donc désirer de ne pas laisser une tâche si importante exposée aux éventualités fâcheuses qu'il prévoyait. — Plusieurs critiques, *Grafe* en particulier, insistent fortement sur une autre objection : l'omission de certains sujets essentiels qui n'auraient pu manquer, si Paul avait eu l'intention de donner un exposé systématique de l'Évangile ; ainsi surtout l'absence de la christologie et de l'eschatologie. Mais remarquons avant tout que ce n'est pas l'Évangile, mais *son évangile* que l'apôtre tient à exposer dans cette lettre.

Il y emploie deux fois cette expression (II, 16; XVI, 25) qui ne se retrouve qu'une fois ailleurs (2 Tim. II, 7). Or sur les deux sujets indiqués, son enseignement ne se distinguait en rien de celui de la chrétienté en général (τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, XVI, 25); il n'avait donc pas de motif de s'y arrêter spécialement, ainsi qu'il devait le faire touchant la question du salut, où ressortait le caractère propre de son enseignement. Puis n'oublions pas qu'il a réellement donné une place à ces deux sujets, lorsque l'exposé de sa conception du salut l'y a naturellement amené; ainsi I, 3 et 4; VIII, 3. 32. 34; IX, 5; XV, 8, pour la christologie, et VIII, 18-25; XIII, 11-14, pour l'eschatologie. Dans l'une de ces deux séries de passages il fait de la divinité du Christ la clef de voûte de l'œuvre du salut, et, dans l'autre, de l'attente du Christ glorifié, le point d'appui du travail de la sanctification. Cela suffisait pour montrer la place qu'il assignait à ces deux faits dans l'ensemble de son évangile, sans qu'il éprouvât le besoin de les développer de front en ce moment comme tout ce qui regardait la justification et la sanctification en Christ.

Assurément, je ne le conteste point, l'apôtre a voulu par cette lettre préparer son arrivée à Rome; par elle il a travaillé à munir puissamment cette église contre l'agression prévue du judéo-christianisme; par elle aussi il a pu contribuer à l'union des éléments opposés qui se trouvaient dans l'église et en particulier renverser les préjugés judaïques d'une partie de ses membres et les pensées d'orgueil qui germaient dans l'esprit du parti opposé. Tout cela, ce sont bien des effets voulus de la lettre. Mais la vraie circonstance qui y a donné lieu, a été le manque d'un enseignement solide posé à la base de l'édifice, et le vrai but que Paul s'est proposé, a été, comme il

l'a indiqué lui-même, celui *d'affermir* cet édifice important, que pouvait faire crouler la première secousse [1].

IV

L'authenticité.

Après l'insuccès total de la tentative d'*Evanson* (1792), qui n'avait d'autres raisons à alléguer contre la composition de cette épître par saint Paul que les nombreuses salutations adressées à une église qu'il ne connaissait pas et le silence du livre des Actes sur une œuvre si importante, un seul essai avait été fait de combattre l'authenticité, celui de *Bruno Bauer,* en 1852, qui n'avait pas eu en Allemagne un meilleur succès. Cependant les idées de ce dernier ont trouvé récemment en Hollande un sol disposé à les recevoir. M. *Loman*, professeur à Amsterdam, a repris cette polémique en 1882 dans ses *Quæstiones Paulinæ*, et ce travail est actuellement continué par M. *Steck*, professeur à Berne. Nous avons déjà parlé de cette tentative à l'occasion des épîtres aux Galates et aux Corinthiens. L'épître aux Romains serait, selon Steck, le premier manifeste sorti de ce petit cénacle de philosophes chrétiens grecs établi à Rome au commencement du second siècle. Leur opposition au christianisme palestinien qui menaçait de s'infiltrer dans l'église romaine à cette époque, s'est prononcée, d'abord, sous la forme calme et mesurée de l'épître aux Romains, puis a éclaté ensuite d'une manière plus vive dans les épîtres aux Corinthiens, et enfin a atteint

[1] Sur l'opinion tout à fait particulière de *Boehmer,* je n'ajouterai que ces deux mots : elle supposerait que Jacques avait bien mal compris Paul. En réalité Jacques II, 14-26 et Rom. II se touchent de très près.

le plus haut degré de violence dans celle aux Galates. L'inauthenticité de la première ressort avant tout de l'incertitude où la science est encore après tant de discussions sur le caractère religieux des lecteurs et sur le vrai but de l'épître. Cette incertitude provient de la lettre elle-même. Le préambule I, 1-16 suppose des lecteurs d'origine païenne. La première partie, I, 16-VIII, 39, n'a de sens que si elle est adressée à une église dominée par des scrupules judéo-chrétiens. La seconde partie, ch. IX-XI, est adressée de nouveau à des croyants païens. Il en est de même de la troisième, ch. XII-XIV. On voit que ce ne sont là que des pièces rapportées, des fragments d'origine différente, et non les parties d'un même tout. Les ch XV et XVI sont des suppléments ajoutés plus tard et dont on peut aisément démontrer l'addition graduelle.

A ces objections voici ce que nous avons à répondre :

D'après les *témoignages externes,* l'épître aux Romains est, sans aucun doute, employée déjà par *Clément Romain,* vers l'an 95. Comp. le ch. 35, 5 (énumération des vices païens) avec Rom. I, 29; ch. 38, 2 (les égards réciproques des forts et des faibles) avec Rom. XIV, 1; ch. 46, 7 (nous sommes membres les uns des autres, ἀλλήλων μέλη) avec Rom. XII, 5.

Nous trouvons également notre épître employée, sinon proprement citée, dans *Ignace* et *Polycarpe*, puis dans *Justin* et dans la *Lettre des églises de Vienne et de Lyon.* Le canon des églises syriaque et latine, ainsi que le *Fragment de Muratori*, lui assignent sa place parmi les livres de la nouvelle alliance. *Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie,* puis *Origène* et *Eusèbe,* la traitent comme un écrit apostolique universellement admis.

Ces faits seraient difficilement concevables si cette épître procédait d'un parti de sages grecs, formant une aristo-

cratie intellectuelle au sein de l'église de Rome et hostile au christianisme judaïsant reçu jusqu'alors. En général les faits prouvent que chez les pagano-chrétiens la pensée chrétienne était à cette époque bien déchue déjà de la hauteur de la conception évangélique qui s'exprime dans les grandes épîtres de Paul. Clément, chrétien païen, l'un des chefs de l'église romaine, a beau citer notre épître; on remarque déjà chez lui un affaissement dogmatique qui n'a cessé d'aller croissant jusqu'à la Réformation. L'époque était déjà passée où le puissant spiritualisme paulinien avait pu se produire. Il faut remonter pour cela jusqu'à l'époque créatrice, celle de l'apostolat.

On parle de philosophes gréco-romains composant notre épître! Mais, quoi de plus étranger à la pensée grecque que le contenu de ce livre! La première partie, celle de la justification, qui forme la base de cette conception chrétienne, où en trouve-t-on les racines? Dans Platon et Aristote? Non, dans la Genèse (l'histoire d'Abraham), dans les écrits d'Habacuc, d'Ésaïe et des psalmistes. Les idées de *justification* et de justification *par la foi* ne sont-elles pas absolument étrangères à la pensée grecque? Le mot δικαιοῦν n'a pas une fois, dans la littérature grecque, le sens qu'il a dans notre épître et qui ne se trouve avant Paul et Jésus-Christ que dans les LXX[1]. La notion exprimée par ce terme a ses conditions dans le monothéisme de l'A. T., et nulle part ailleurs. *Lüdemann*, qui a essayé de distinguer dans notre épître deux sotériologies, l'une judaïque, représentée par la notion de la justification juridique, ch. I-V, l'autre hellénique, dans le morceau sur la sanctification, VI-VIII, reconnaît par là même l'origine judaïque de la première. Et quant à la seconde, comment faire dérive

[1] Voir l'étude sur le mot δικαιοῦν dans mon *Comment. sur l'ép. aux Romains*, à III, 20 (2e éd.).

la notion de la sanctification par le Saint-Esprit du stoïcisme romain du second siècle? Épictète et Marc-Aurèle croyaient à la force propre de l'homme et espéraient obtenir par elle la victoire sur le mal. L'idée du secours nécessaire de l'Esprit de Dieu, par lequel seul nous pouvons accomplir le bien, leur était étrangère. On peut en dire autant de celles de la résurrection des corps et de la rénovation de la nature, qui remplissent le ch. VIII[1]. Ce n'est ni à Athènes, ni à Rome, c'est à Jérusalem, dans la révélation du Dieu vivant, que se trouve le berceau de l'épître aux Romains.

Mais ce qui la met surtout à l'abri de tout soupçon de composition frauduleuse, c'est le sérieux profond qui y respire, l'esprit de droiture et de sainteté incomparable qui l'anime, et l'originalité puissante qni s'y révèle à chaque ligne.

V

L'intégrité du texte.

L'hypothèse d'après laquelle l'épître aux Romains ne serait qu'un assemblage de pièces rapportées *(Steck, Völter)* est inconciliable avec la marche ferme et le plan parfaitement rationnel que nous croyons avoir démontré dans cet écrit. S'il y a une œuvre puissamment conçue et sortie d'un jet, dans la littérature profane ou sacrée, c'est celle-ci.

Les 1200 variantes environ indiquées par Tischendorf dans sa 8me édition restent sans influence sur l'enseignement chrétien. On peut à peine envisager comme une

[1] Je doute que la troisième Eglogue de Virgile eût vu le jour si le poète n'eût eu sous les yeux la traduction des LXX d'Esaïe XI et d'autres passages des prophètes.

exception la variante VIII, 11, la plus importante de toutes.

La vraie question, qui se soulève à ce sujet, est celle de l'authenticité et de l'intégrité des ch. XV et XVI. Il paraît, par une déclaration d'*Origène (ad Rom.* XVI, 25, en trad. lat.), que *Marcion* omettait ces deux derniers chapitres[1]. D'après *Tertullien* (*Cont. Marc.* V, 14) la parole XIV, 10 se trouvait *in clausulâ* de l'épître. Ce Père, ainsi qu'*Irénée,* ne cite nulle part ces deux chapitres. Enfin il se trouve que les trois versets doxologiques XVI, 25-27, qui terminent le ch. XVI dans notre texte, sont placés dans un certain nombre de documents (L, 200 Mnn., Lectionnaria, Vers. Syr. Phil.) à la fin du ch. XIV; d'où l'on peut inférer que pour ces autorités les ch. suivants ne faisaient pas partie de l'épître.

Semler supposa que c'étaient là deux appendices remis par Paul aux porteurs de sa lettre, pour leur indiquer les noms des docteurs qu'ils devaient visiter dans leur voyage. Le ch. XV devait former le sujet d'un entretien qu'ils auraient avec eux. *Paulus,* de Heidelberg, les envisagea comme un supplément destiné uniquement aux membres les plus avancés de l'église romaine. *Griesbach,* puis *Eichhorn*, virent dans le ch. XV un supplément ajouté après coup, lorsque le ch. XIV était déjà rédigé; le ch. XVI était selon eux la réunion de plusieurs billets adressés

[1] « Caput hoc (XVI, 25-27) Marcion de hâc epistolâ penitùs abstulit et non solum hoc, sed et ab eo loco ubi scriptum est : *Omne autem quod non est ex fide, peccatum est,* usquè ad finem omnia dissecuit.» *F. Nitzsch* a entendu ce *dissecuit* non d'un retranchement total, mais d'une simple mutilation. Mais *Rönsch,* dans *Itala und Vulgata,* a prouvé que *dissecare* était employé, dans le latin vulgaire de l'époque, dans le sens de *desecare.* L'opposition dans cette phrase n'est pas entre les deux verbes *penitùs abstulit* et *dissecuit*, mais entre les deux objets *caput hoc* et *omnia.*

séparément par l'apôtre, ce qui expliquait les finales multiples que l'on croit discerner dans ce chapitre. Depuis *D. Schulz*, l'on admet plutôt que le ch. XVI a été adressé non point à l'église de Rome, mais à celle d'Éphèse, où Phébé devait s'arrêter en se rendant à Rome. Cette supposition repose sur deux raisons principales : la première, que d'aussi nombreuses salutations ont dû être adressées plutôt à une église connue de Paul qu'à une église qui lui était étrangère; la seconde, que les trois premières personnes saluées, Aquilas, Priscille et Epénète, habitaient certainement Éphèse, d'après 1 Cor. XVI, 19 et Rom. XVI, 5 (vraie leçon). Mais les nombreux critiques qui aujourd'hui partagent cette opinion se divisent sur certains points secondaires. D'après *D. Schulz, Reuss, Weiss,* le fragment adressé aux Éphésiens comprend XVI, 1-20; d'après *Weizsœcker,* 1-23; d'après *Lücke* et *Lipsius*, 1-6 et 17-20. *Ewald* et *Mangold* ne le font commencer qu'au v. 3. D'autres, autrement. Afin de donner plus de consistance à cette hypothèse d'un fragment de lettre aux Éphésiens inséré dans notre épître, *H. Schultz* l'a étendue aux ch. XII, XIII et XIV qui auraient aussi fait partie de cette prétendue lettre. Ces chapitres ne sauraient, dit-il, avoir appartenu à l'épître aux Romains, puisque la quintessence des exhortations morales qu'ils renferment, avait déjà été exposée par Paul dans les ch. VI-VIII. Toute cette partie, XII, 1 jusqu'à XV, 6, appartenait donc à une lettre aux Éphésiens, et le morceau de salutations XVI, 3-20 est un autre fragment de la même lettre, que Paul a écrite à une époque beaucoup plus tardive, durant sa captivité romaine. M. *Renan* est surtout frappé des nombreuses *finales* que renferment les deux chap. XV et XVI, et dont il compte quatre au moins. Elles prouvent, selon lui, qu'il y a ici amalgame de conclusions diverses appartenant aux exemplaires

multiples de notre lettre, adressés à quatre églises. L'exemplaire destiné à Rome contenait ch. I-XI + ch. XV; un second, adressé à Éphèse, comprenait ch. I-XI + ch. XII-XIV et XVI, 1-20; un troisième, envoyé à Thessalonique, renfermait ch. I-XI + ch. XII-XIV + XVI, 21-24; le quatrième enfin, destiné à une église inconnue, renfermait ch. I-XI + ch. XII-XIV + XVI, 25-27, — de sorte que chacun de ces exemplaires ne possédait qu'une des finales renfermées dans notre texte.

Baur va plus loin; il affirme simplement, avec Marcion, l'inauthenticité complète des ch. XV et XVI. La position de la doxologie (XVI, 25-27) à la fin du ch. XIV, dans un grand nombre de documents, lui paraît un indice significatif dans ce sens. D'ailleurs l'attitude conciliante que prendrait l'apôtre dans ces chapitres par rapport au judéo-christianisme ne peut convenir au vrai Paul. Puis le faussaire se trahit dans plusieurs petits détails dont le but évident est d'écarter de Paul le soupçon de toute participation à l'antinomisme marcionite.

Mais, comme il était impossible de supposer que l'apôtre eût terminé sa lettre avec la fin du ch. XIV, *Volkmar* et *Lucht,* deux disciples de Baur, ont cherché dans ces deux derniers chapitres quelques paroles vraiment authentiques qui auraient été amplifiées dans la suite. Volkmar les trouve dans les versets XV, 33-XVI, 1-2, en y ajoutant encore XVI, 21-24. Le reste a été ajouté, en partie en Orient, vers 120, pour produire l'impression d'une relation amicale entre Paul et l'église de Rome; le morceau XVI, 17-20, en Occident, vers 150, pour combattre sous le nom de Paul l'hérésie immorale carpocratienne. — D'après Lucht, la fin authentique, dirigée contre la minorité ascétique du ch. XIV, aurait été jugée trop sévère par les presbytres romains, qui la supprimèrent. Mais la feuille

qui la contenait fut retrouvée plus tard, et un rédacteur la remania, en en retenant le passage XVI, 21-23 et en l'amalgamant avec une lettre de l'apôtre aux Éphésiens, où se trouvaient les passages XVI, 1-6 et 17-20; il ajouta de son chef XVI, 7-16 et 25-27.

Hilgenfeld, quoique appartenant à la même école, a pris résolument dans son Introduction (voir aussi *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1855) la défense de l'authenticité de ces deux chapitres, sauf de la doxologie finale XVI, 25-27; c'était l'opinion défendue auparavant par *Reiche*.

Il n'est pas aisé de se frayer un chemin au travers de ce dédale d'hypothèses dont la variété trahit le caractère plus ou moins arbitraire.

L'opinion la plus radicale, celle de Baur, s'appuie sur un témoignage antique, celui de Marcion, vers 140. Mais si l'on pense à la manière dont Marcion mutilait les écrits bibliques qu'il admettait, pour les accommoder à ses vues dogmatiques, retranchant par exemple de l'épître aux Romains les morceaux VIII, 12-IX, 3 et X, 5-XI, 32, on comprend le peu de valeur du témoignage de cet hérétique. Il avait pour retrancher ces chapitres les mêmes raisons que Baur a fait valoir contre leur authenticité.

L'absence de citation chez Tertullien n'est pas tout à fait exacte, comme l'a montré *Rönsch*; voir *Mangold*, p. 38. Quant à Irénée, il peut fort bien ne pas avoir cité ces chapitres parce qu'il n'a pas eu l'occasion de le faire, de même qu'il ne cite pas une seule fois d'autres morceaux bien plus importants, comme les huit premiers ch. de la 2me aux Corinthiens et deux chapitres entiers de la 1re. L'auteur du Fragment de Muratori, contemporain d'Irénée, avait bien probablement en vue Rom. XV, 24 et 28, quand il expliquait la non-mention, dans les Actes, du martyre de Pierre et du *voyage de Paul en Espagne*, par la raison

que Luc ne racontait que les faits dont il avait lui-même été témoin (voir *Mangold*, p. 43, note).

Quant aux raisons internes alléguées par Baur, elles n'ont de valeur que si on admet l'antagonisme de principes qu'il établit entre Paul et les Douze. *Hilgenfeld* lui-même demande avec raison si l'auteur de notre chapitre XV, en appelant Jésus *serviteur de la circoncision* (v. 8), a réellement dit quelque chose de plus en faveur du judaïsme que le vrai Paul, quand il fait des païens croyants un rejeton greffé sur l'olivier franc du peuple d'Israël (XI, 17 et suivant). *Pfleiderer (Paulinimus*, p. 314) reconnaît l'insuffisance des raisons alléguées par Baur[1]. Du reste, comme *Reuss* le dit avec raison : « On n'entrevoit pas le moins du monde la possibilité que l'épître se soit terminée avec le ch. XIV » *(Épîtres pauliniennes*, I, p. 126).

Les hypothèses compliquées de Volkmar et de Lucht reposent, comme l'opinion de Baur, sur la fausse supposition d'une opposition de principes entre le paulinisme et le christianisme apostolique. Ce que Volkmar laisse subsister d'authentique pour former la conclusion de la lettre est insuffisant pour faire le pendant du préambule I, 1-16. D'ailleurs s'imagine-t-on que les exemplaires des écrits apostoliques fussent à la merci du premier venu à qui il prenait fantaisie de les falsifier? Il est vrai que Lucht met dans ce cas à l'œuvre les presbytres mêmes de l'église romaine, et après cela seulement un falsificateur inconnu. Si fines que soient les observations du critique, elles ne sauraient rendre vraisemblables de telles manipulations opérées sur des écrits qu'entourait le respect des églises.

Le seul fait propre à soulever des doutes à l'égard de

[1] Comparez aussi *das Urchristenthum*, de ce même auteur : « L'authenticité de ce ch. (XV) ne saurait être mise en doute. » Du ch. XVI, il rejette seulement v. 17-20 et 25-27 (p. 145).

ces deux chapitres, est la place qu'un certain nombre d'autorités assignent à la doxologie finale, à la fin du ch. XIV. Ces autorités ne sont, il est vrai, ni les documents de l'ancien texte alexandrin (ℵ B), ni le témoin le plus ancien du texte gréco-latin, le Claromontanus (D), ni même les Codd. Alexandrinus et Porfirianus (A P, qui lisent ce passage aux deux endroits). On ne peut pas non plus citer en faveur de cette leçon les anciennes versions, syriaque et latine, non plus que les anciens interprètes, *Origène* et *Ambrosiaster*. Elle a pour elle seulement un grand nombre de documents byzantins (L, 200 Mnn.), les Lectionnaires et plusieurs Pères grecs *(Chrysostome, Théodoret)*. *Origène* mentionne d'anciens manuscrits qui présentaient aussi cette leçon. Exégétiquement il n'est pas possible de rattacher rationnellement cette doxologie aux derniers mots du ch. XIV : « *Ce qui se fait sans la foi est péché.* » *Hofmann* l'a essayé, mais en vain. Il faudrait donc en tout cas admettre dans le texte à la fin du ch. XIV une forte lacune. L'invraisemblance de cette supposition parle contre la leçon des documents qui placent la doxologie à cet endroit et contre celle des documents qui la placent aux deux endroits.

La seule supposition possible serait que, dès une époque très ancienne, toute la portion du texte depuis XIV, 23 à XVI, 24 aurait été retranchée dans un certain nombre de documents Une telle supposition est-elle admissible? *Rinck* a pensé que des exemplaires mutilés par les Marcionites avaient été employés plus tard dans l'Église orthodoxe et que l'on avait négligé d'y réintégrer les ch. XV et XVI. Il y a, me paraît-il, une explication moins invraisemblable. On sait qu'un grand nombre des leçons propres au texte byzantin proviennent de modifications exigées par les besoins de la lecture publique ; ainsi la substitution si fréquente du nom propre au pronom, au

commencement des morceaux destinés aux lectures régulières. Or ce sont précisément les autorités byzantines (Minuscules, Lectionnaires, Cod. L) qui présentent la leçon dont nous nous occupons. Pourquoi? Parce que la lecture publique avait uniquement en vue l'édification et que les ch. XV et XVI, ne contenant guère que des détails historiques, d'un intérêt local et temporaire, n'avaient que peu de prix à ce point de vue. Il était donc assez naturel de les omettre dans ces lectures. Nous avons un exemple frappant de cette manière de faire dans l'extrait syriaque des lettres d'Ignace publié par Cureton. On avait cru un moment que c'était la vraie teneur du texte primitif. *Zahn* a mis hors de doute, me paraît-il, que c'étaient là des extraits faits à l'usage d'un couvent syrien, et dans lesquels on avait omis tout ce qui n'allait pas à l'édification, c'est-à-dire tous les détails historiques et personnels qui nous intéressent précisément aujourd'hui à notre point de vue critique. C'est la même raison sans doute qui, à une époque ancienne, a occasionné dans la lecture publique l'omission de nos ch. XV et XVI et par suite, dans les documents byzantins, la translation de la doxologie à la fin du ch. XIV où s'arrêtait cette lecture. On comprend par là que l'influence de ce fait se soit surtout fait sentir sur les Lectionnaires ou recueils des péricopes et sur des explications homilétiques, comme celle de Chrysostome. On a objecté qu'au V^e^ siècle *Euthalius*, à Alexandrie, faisait rentrer notre ch. XV dans le cycle des péricopes destinées à la lecture publique. Mais l'omission des ch. XV et XVI pouvait fort bien remonter à une époque antérieure à Euthalius; il y remédia pour le ch. XV. Mais l'omission, maintenue par lui, du ch. XVI confirme notre explication. Quant à la question de l'authenticité de la doxologie, nous y reviendrons plus tard.

L'autre opinion, qui admet la composition apostolique de ces deux chapitres, mais qui ne peut consentir à reconnaître leur domicile primitif dans l'épître aux Romains, a beau être aujourd'hui la plus répandue, elle ne repose que sur des appuis chancelants. On allègue qu'Aquilas et Priscille, que Paul salue XVI, 3, habitaient alors à Éphèse et non à Rome (Act. XVIII, 18. 19 et 1 Cor. XVI, 19); Épénète également, d'après Rom. XVI, 5 (conformément à la vraie leçon « prémices de l'Asie »). Mais les deux premiers, venus d'abord d'Asie-Mineure à Rome, s'étaient rendus ensuite de Rome à Corinthe, puis de Corinthe à Éphèse avec Paul (Act. XVIII, 2). Pourquoi ne seraient-ils pas retournés d'Éphèse à Rome, quand Paul quitta l'Asie-Mineure, et cela afin de préparer son arrivée dans la capitale de l'empire, comme ils avaient préparé son séjour dans la capitale de l'Asie? C'est dans la bouche de ces Juifs ambulants, négociants ou industriels, que Jacques met ces paroles : «Aujourd'hui et demain nous irons dans cette ville, et nous y passerons une année, et nous y trafiquerons et y ferons du gain » (Jacq. IV, 13). Une fois l'édit impérial, qui avait chassé de Rome ces deux époux, tombé en désuétude, pourquoi n'y seraient-ils pas retournés? *Weiss* objecte le peu de temps qui s'était écoulé depuis que Paul, écrivant à Éphèse, saluait les Corinthiens de leur part (1 Cor. XVI, 19). Mais du printemps de l'an 57, où Paul écrivait la 1re aux Cor., à l'hiver de l'an 59, où il écrivait la lettre aux Romains, il y avait eu un temps suffisant pour le déplacement supposé. Quant à Épénète, s'il était le premier converti d'Éphèse, c'est qu'il avait été gagné par Aquilas et Priscille, dont l'activité dans cette ville avait précédé et préparé celle de Paul (Act. XVIII, 18 et suiv.). Il n'y a donc rien d'invraisemblable à supposer qu'il les avait accompagnés, lorsqu'ils s'étaient rendus d'Éphèse à Rome.

On allègue surtout les nombreuses salutations adressées à une église à laquelle Paul était encore étranger et qu'il est bien plus naturel de supposer adressées à une église où il avait séjourné durant des années. Cette objection me paraît déjà résolue par ce que nous avons dit précédemment. Ces personnes étaient des frères et des sœurs que Paul avait connus en Orient et qui avaient contribué à l'établissement du christianisme à Rome. Les qualifications honorifiques qu'il ajoute à leur nom, s'expliquent bien mieux dans ce cas que s'il s'agissait d'une salutation ordinaire occasionnellement adressée. Paul tient à les honorer et à leur témoigner devant toute l'église et même par son intermédiaire (ἀσπάσασθε, *saluez*) l'affection et la reconnaissance qu'il ressent pour eux. *Friedländer*, dans sa *Sittengeschichte Rom's*, dit que Rome foisonnait d'Asiates, et *Farrar* rappelle la remarque de *Strabon* qu'il s'y trouvait en particulier « beaucoup de Tarsiens. » De là ces nombreuses connaissances, compatriotes ou parents (συγγενεῖς), que Paul pouvait connaître et faire saluer à Rome. Aujourd'hui les villes de Paris et de Rome ne fourmillent-elles pas d'étrangers des deux sexes, dont un grand nombre sont venus s'y établir dans le but d'y accomplir une œuvre d'évangélisation? Nous ne saurions trouver étonnant que Rome fût devenue le point de mire du zèle religieux des chrétiens d'Orient.

L'on suppose que Phébé devait porter toutes ces salutations à Éphèse en passant par cette ville. Mais depuis quand le chemin de Corinthe à Rome passe-t-il par Éphèse?

Les raisons tirées du passage v. 17-20, où Paul met en garde les chrétiens de Rome contre les docteurs judaïsants, ne me semblent pas plus solides. Cet avertissement, dit-on, ne peut être adressé qu'à une église où ces docteurs

étaient déjà connus ; autrement Paul devrait les désigner plus clairement ; et le terme d'*obéissance*, v. 19, ne peut s'appliquer qu'à une église fondée par lui-même.— Assurément, s'il s'agissait d'obéissance par rapport à lui, Paul ; mais il veut parler de leur obéissance par rapport à l'Évangile, comme I, 5 et VI, 17. Que signifierait en effet une expression comme celle-ci : « Le bruit de votre obéissance (envers moi, Paul) est parvenu aux oreilles de tout le monde? » tandis que s'il s'agit de l'obéissance à l'égard de l'Évangile, cette parole rappelle celle de I, 8. — Si d'Éphèse l'apôtre écrivait à une église fondée par lui, il ne dirait pas v. 17 : « La doctrine que vous avez apprise, » mais, comme 1 Thess. IV, 1. 2 : « Ce que vous avec appris *de nous* » (comp. 1 Cor. XI, 2 ; XV, 1 et suiv. ; Philip. IV, 9).

S'il s'exprime si brièvement au sujet des judaïsants, c'est qu'il y avait à Rome quantité de personnes qui, comme Aquilas et d'autres, avaient vécu en Orient au moment de la grande lutte et pouvaient donner des nouvelles de ces gens à l'église de Rome. Et d'ailleurs cet avertissement, v. 17-20, suppose certainement des lecteurs qui n'avaient point encore fait *eux-mêmes* l'expérience du caractère moral et des manœuvres perfides des adversaires de Paul. Assurément l'apôtre n'eût point parlé ainsi aux chrétiens d'Éphèse au milieu desquels il avait traversé les crises violentes de Galatie et de Corinthe.

La salutation du v. 16 de la part « *de toutes les églises du Christ* » est remarquable. Si elle eût été adressée à l'église d'Éphèse, Paul eût dit : toutes les églises *de Grèce*. Mais cette expression beaucoup plus générale : les églises *du Christ*, comprenant toutes les églises de Grèce et d'Asie, s'adresse très naturellement à une nouvelle sœur, comme l'église de Rome, ce point central vers lequel se diri-

gaient les regards de toutes les églises déjà fondées en Orient.

Enfin, indépendamment de toutes ces circonstances exégétiques, y a-t-il rien de plus invraisemblable que le fait supposé qu'une feuille adressée à Éphèse ait pu venir échouer dans l'exemplaire d'une épître aux Romains conservé dans les archives de l'église de Rome ? Cela supposerait dans l'usage des documents apostoliques une négligence et une légéreté absolument incompatibles avec le prix qu'on y attachait [1].

L'hypothèse de Schultz a cet avantage sur la précédente, qu'elle substitue à un simple billet de salutations une lettre sérieuse aux Éphésiens comprenant toute la fin de notre épître depuis le ch. XII à XV, 6 et de plus XVI, 3-20. La vraie lettre aux Romains reprendrait à XV, 7. Mais, s'il en était ainsi, le vers. XV, 7 aurait dû être la continuation de XI, 36, ce qui frise l'absurde. Le terme de προσλαμβάνεσθαι relie évidemment ce vers. à XIV, 1. La raison alléguée par Schultz, que les préceptes divers donnés XII-XIV font double emploi avec les chapitres VI-VIII, n'a pas le moindre fondement. Dans les ch. VI-VIII Paul pose *les bases* de la sanctification chrétienne; dans les ch. XII-XIV il développe en détail les applications et les manifestations pratiques du principe posé.

[1] L'évêque *Lightfoot* a émis une supposition ingénieuse. On sait que le Cod. gréco-latin G omet dans Rom. I, 7 et 15 les mots ἐν Ῥώμῃ. Lightfoot pense qu'il existait une édition de l'épître aux Romains qui supprimait ces mots, et avec eux nos deux derniers chapitres, et que cette édition provenait de saint Paul lui-même, qui, vers la fin de sa vie, désirant donner à l'épître adressée à Rome une plus grande publicité, avait supprimé les mots ἐν Ῥώμῃ et remplacé les deux derniers chapitres par la doxologie (voir *Salmon,* p. 415). Je pense bien que les choses ont pu se passer à peu près ainsi, mais plus tard et non par les soins de l'apôtre.

Toutes les nombreuses hypothèses (Semler, Griesbach, Eichhorn, Weiss, Reuss, Renan, etc.), qui d'une manière ou d'une autre rompent l'unité de ces deux chapitres et en font des feuilles ou des fragments détachés, nous paraissent en définitive reposer sur le fait auquel Renan a accordé l'importance capitale : la multiplicité de ce qu'on appelle *les finales*. On en cite cinq : XV, 13; 33; XVI, 20; 24; 25-27. Mais en réalité elles s'expliquent sans qu'il soit besoin de recourir à des hypothèses aussi arbitraires que toutes celles qui ont été proposées.

La première, celle de XV, 13, n'est que la conclusion de la recommandation relative à l'union. La seconde, le vœu XV, 33, est amenée par les détails que Paul vient de donner sur sa situation actuelle et par les inquiétudes que lui inspire ce voyage à Jérusalem pour lequel il réclame l'intercession des Romains. Après cela, nous le reconnaissons, le ch. XVI a certainement, comme en général les conclusions des épîtres de Paul, qui renferment des commissions et des recommandations particulières, un caractère plus ou moins brisé. Il y a, d'abord, la recommandation de Phébé; puis les salutations de l'apôtre, suivies de celles des églises d'Orient. L'avertissement à l'égard des judaïsants est un vrai post-scriptum, ainsi que le vœu qui le termine, vœu qui est motivé par le sentiment du danger qui a provoqué cet avertissement. Ce vœu de bénédiction est en même temps celui par lequel l'apôtre a l'habitude de terminer ses lettres. Par là il arrive que les salutations des compagnons de l'apôtre, de son secrétaire et de son hôte, v. 21-23, sont mises comme en dehors de la lettre; mais, ainsi que nous l'avons dit en parlant de la non-mention de Timothée dans l'adresse, cette manière d'agir est probablement intentionnelle. Cette lettre n'était point une lettre ordinaire. Paul l'a écrite en

sa qualité personnelle d'apôtre des Gentils, qu'il ne partageait avec aucun de ses frères ou collaborateurs. De là cette place tout à fait à part donnée à ces salutations secondaires, dans laquelle on a vu, bien à tort, une preuve de désordre. Quant au vœu du v. 24, il est certainement inauthentique. Sa place, d'après les documents, est à la fin du v. 20. Les documents gréco-latins l'ont transposé ici pour rendre aux salutations des compagnons d'œuvre la place qui leur est ordinairement accordée avant le vœu final. En vérité, si nous nous représentons ce dernier chapitre écrit un peu à bâtons rompus, il ne s'y trouve rien qui puisse motiver les doutes relatifs à l'unité de sa composition.

Reste la doxologie. Paul avait terminé chacune des parties principales de cet écrit exceptionnel en élevant l'âme de ses lecteurs jusqu'à l'auteur de ce salut dont il exposait les bienfaits; comp. la fin des ch. VIII et XI et le passage XV, 13. N'était-il pas naturel qu'il le fît une dernière fois en terminant l'œuvre entière ? Le passage XVI, 25-27 est comme l'accord final qui réunit toutes les notes particulières qui ont successivement retenti dans cet écrit. Les objections contre son authenticité élevées par *Reiche*, *Mangold*, *Hilgenfeld*, *Lucht*, etc., n'ont rien de décisif. *Reuss* lui-même ne découvre dans ce morceau quoi que ce soit qui ne puisse être sorti de la plume de Paul. *Holtzmann* a fait ressortir la relation entre quelques idées et expressions de ce passage et plusieurs morceaux de l'épître aux Éphésiens; il en a conclu qu'il faut l'attribuer à l'auteur inconnu de cette épître, l'interpolateur de celle aux Colossiens. Mais on peut conclure aussi à l'inverse et dire que le faussaire qui, selon Holtzmann, aurait composé ou amplifié ces deux lettres à la fin du premier siècle, devait avoir trouvé dans les écrits authentiques de Paul un point

de départ quelconque pour sa composition frauduleuse. Je suis bien convaincu que notre doxologie est due à la même pensée que celle d'où sont procédées ces deux lettres ; mais c'est précisément pour moi une raison de ne pas douter de son authenticité.

Mangold allègue la construction incorrecte du ᾧ au v. 27. Mais les anacoluthies ne sont pas étrangères au style de Paul, et celle-ci est due au sentiment vif et profond qui a dicté ce morceau, et que ne comporte guère la composition à froid d'un faussaire. Enfin rappelons-nous que les exemplaires des écrits apostoliques n'étaient pas au pouvoir de quiconque prétendait les manipuler.

VI

Conclusions.

Le poète anglais Coleridge a déclaré que l'épître aux Romains était à ses yeux ce que l'homme a écrit de plus profond. En effet les deux pôles de l'existence terrestre, le péché et le salut, y sont saisis avec une égale énergie et l'on voit se dessiner avec une admirable netteté, autour de ces deux points fixes, la petite et la grande ellipse du salut individuel et du salut humanitaire.

Dans l'épître aux Galates, Paul avait montré la relation normale du salut chrétien avec l'économie juive. L'épître aux Romains embrasse un horizon plus vaste. C'est tout le passé de l'humanité, avec ses deux grands courants, païen et juif, qu'elle nous montre aboutissant au salut chrétien. Elle oppose, non l'alliance mosaïque, mais le règne de la mort provenant du chef de l'humanité pre-

mière et dont la période de la loi n'est qu'un épisode, au règne de la vie émanant du nouveau chef de l'humanité. En conséquence de ce point de départ plus reculé, la perspective d'avenir aussi est plus avancée. Le salut n'est point présenté seulement au point de vue des bénédictions spirituelles auxquelles s'arrête l'épître aux Galates; la description de l'œuvre divine est poussée jusqu'à la résurrection des corps et à la restauration de la nature entière. Et quant au rejet d'Israël, à peine indiqué dans les Galates (IV, 30), il est ici traité de front; Paul en montre la relation étroite avec le sort des païens et le présente comme rentrant dans le plan du salut universel, qui correspond au tableau initial de la condamnation universelle.

Ces vastes horizons dans lesquels se meut l'épître aux Romains montrent toute la distance qu'il y a entre cette lettre et celle aux Galates et l'erreur de ceux qui leur assignent le même but, celui de combattre le judéo-christianisme. L'une oppose le pur spiritualisme évangélique à une tentative d'allier la légalité à la foi en Christ; l'autre montre le besoin que l'humanité païenne et juive a du christianisme. On comprend ainsi que le sujet de l'épître aux Galates est virtuellement renfermé dans celui de l'épître aux Romains, ce qui explique sans peine l'analogie entre certains passages de l'une et de l'autre.

La relation de cette épître avec les deux aux Corinthiens, qui l'ont immédiatement précédée, est d'une tout autre nature. Ces trois écrits traitent trois sujets d'ordres différents, mais propres à se compléter : le salut — c'est le sujet de l'épître aux Romains, — l'Église — c'est celui de la première aux Corinthiens, — le ministère — c'est celui de la seconde aux Corinthiens. Aucun plan préconçu n'a présidé à cet arrangement, car dans ce cas elles eus-

sent été composées dans l'ordre indiqué et non dans l'ordre inverse. A chaque fois le sujet a été donné par des circonstances locales et occasionnelles. Et pourtant ces trois écrits n'en forment pas moins une remarquable trilogie : le salut, but suprême ; l'Église, colonne de ce salut dans l'humanité ; le ministère, point d'appui et, en quelque sorte, colonne dorsale de l'Église. Les deux derniers sujets sont naturellement traités sous l'angle d'une situation très spéciale, ce qui fait qu'il y aura encore place plus tard pour une tractation d'une nature toute différente.

Où Paul a-t-il puisé la connaissance du salut divin telle qu'il l'expose dans notre épître? Cet enseignement est-il uniquement le fruit de ses méditations sur l'apparition et les paroles de Christ? Ou bien la pensée divine sur ce point central lui a-t-elle été communiquée par voie de révélation positive? Nous savons quelle était sur ce point la pensée de Paul lui-même ; comp. Gal. I, 12; 1 Cor. II, 10-12; Éph. III, 3, et dans notre épître même XVI, 25. Mais l'apôtre ne s'est-il point fait illusion à cet égard? N'a-t-il point pris pour un rayon de lumière venu d'enhaut une clarté qui se dégageait naturellement du travail de sa pensée? Si le Seigneur est réellement intervenu personnellement dans la vocation de Paul, comme nous croyons l'avoir prouvé, la question est résolue, non que nous pensions à exclure le travail réfléchi de l'apôtre sur les faits connus de lui au moment de sa conversion et sur les passages scripturaires qui s'y rapportaient ; mais celui que le Seigneur appelait si directement à éclairer le monde ne pouvait être abandonné à son propre esprit en ce moment décisif pour toute son œuvre future ; et la conscience distincte qu'a eue Paul d'avoir été à l'origine de son œuvre l'objet d'une illumination supérieure, ne peut avoir été trompeuse. Elle a pour garantie l'appel divin

qui avait précédé et l'œuvre incomparable qui a suivi. Elle est confirmée par l'expérience des mille milliers d'âmes qui ont trouvé, sur la voie tracée ici par l'apôtre, la justification par la foi, d'abord, puis la sanctification par le Saint-Esprit. Ces fruits témoignent de la nature de l'arbre qui les a portés.

Il est remarquable qu'une fois ce fait central, le salut, mis en pleine lumière dans l'esprit de Paul par la révélation, le rayonnement de cette clarté supérieure se soit répandu jusqu'à la circonférence de la connaissance chrétienne, sur tous les points où elle confine aux différents domaines de la connaissance humaine. Nous avons vu l'apôtre s'expliquer avec la plus surprenante netteté de vues sur l'origine de la religion et sur celle du paganisme (ch. I), sur la loi psychologique qui préside au développement moral de l'individu (ch. VI), sur la vraie raison de l'insuffisance de la loi pour sanctifier (ch. VII), sur l'influence opposée des deux chefs de la race humaine (ch. V), sur la nature divine de l'État (ch. XIII), sur la marche et le but de l'histoire (ch. XI), sur le terme glorieux réservé à la nature en vertu de sa relation organique avec la vie de l'humanité (ch. VIII).

Un écrivain a appelé l'épître aux Romains la clef d'or des Écritures; il eût pu dire : la clef d'or de l'histoire. Si en effet le salut est le centre de l'histoire, lever le voile dont ce salut était couvert, c'était jeter le jour sur le fond des choses.

ÉPÎTRES DE LA CAPTIVITÉ

De Corinthe à Rome.

Après avoir écrit l'épître aux Romains et avoir passé à Corinthe les trois mois de l'hiver 58-59, l'apôtre partit au printemps pour la Judée avec les délégués chargés de remettre la collecte aux chefs du troupeau de Jérusalem. Sopater, dont nous avons vu la salutation Rom. XVI, 21, représentait l'église de Bérée, Aristarque et Second celle de Thessalonique, Luc probablement (Act. XX, 6, *nous*) celle de Philippes, Gaïus et Timothée celles de Lycaonie, Tychique et Trophime celles de la province d'Asie. Les Galates, qui avaient aussi pris part à la collecte (1 Cor. XVI, 1), paraissent n'avoir pas eu de députés particuliers. Peut-être avaient-ils envoyé directement leur part à Jérusalem. Nous ignorons également le nom des délégués de l'église de Corinthe.

Le bruit de certaines embûches dressées par les Juifs engagea Paul à renoncer à la voie de mer et à prendre la route de terre. La députation arriva à Philippes au moment de la Pâque, et tandis que la plupart de ses membres se rendaient immédiatement à Troas, Paul et Luc restèrent à Philippes pour y célébrer la fête; après quoi ils rejoignirent ceux qui les avaient précédés et restèrent huit jours à Troas. On connaît les circonstances remarquables de la dernière nuit que Paul passa au sein de cette église (Act. XX, 7-12).

Le lendemain, tandis que ses compagnons repartaient par mer, Paul, désirant sans doute être seul avec le Seigneur après de si vives émotions, traversa à pied le promontoire qui sépare Troas d'Assos, où il rejoignit le navire[1].

Après trois jours on arriva à Milet, où Paul avait donné rendez-vous aux Anciens de l'église d'Éphèse, parce qu'il ne voulait pas risquer d'être retenu dans cette ville où il avait tant d'amis. Son désir était d'arriver à Jérusalem pour la Pentecôte ; il n'avait donc pour tout ce voyage que les cinquante jours qui séparent la Pâque de cette fête. On se rappelle le discours d'adieu par lequel il prit congé, à Milet, des Anciens d'Éphèse, en leur faisant entendre qu'ils ne le reverraient plus ici-bas. Cette prévision était naturelle, puisqu'il n'avait humainement devant lui que ces deux perspectives, mourir à Jérusalem ou se rendre en Occident pour y achever son ministère.

Les jours de voyage sont comptés dans le récit de Luc avec une minutieuse exactitude. Il y eut un arrêt de sept jours à Tyr. A Césarée, qui était comme le port de Jérusalem, eut lieu chez l'évangéliste Philippe la rencontre de Paul avec le prophète Agabus et le refus positif du premier d'obtempérer aux supplications de l'église qui le conjurait de renoncer au voyage à Jérusalem.

Dès le lendemain de son arrivée dans la capitale, Paul se rendit chez Jacques, chez qui le Conseil des Anciens était assemblé, et il s'acquitta, avec les députés qui l'avaient accompagné, de la commission dont les églises des Gentils les avaient chargés. Ce fut à ce moment que lui fut adressée la demande de se joindre à quelques Juifs qui

[1] Comp. le récit du voyage de Zinzendorf, de Dantzig à Memel, le long de la mer Baltique, dans la *Vie de Zinzendorf*, par Spangenberg.

accomplissaient dans le temple un vœu de naziréat, afin de calmer les appréhensions des milliers de judéo-chrétiens qui étaient présents à la fête et à qui l'on avait fait croire que Paul s'efforçait d'entraîner tous les Juifs de la Dispersion à la désertion du régime légal. C'était là une calomnie; car, autant Paul réclamait avec fermeté la liberté des païens à l'égard de la circoncision et de la loi, autant il se gardait d'attaquer le maintien des prescriptions mosaïques chez les Juifs non encore arrivés à la foi. Quant à ceux qui étaient devenus croyants, comme les apôtres, il les laissait libres de conserver la pratique des cérémonies légales. Pour lui, Paul, quand ses devoirs d'apôtre des Gentils ne l'obligeaient pas à s'affranchir des prescriptions mosaïques, il ne refusait point de s'y soumettre par égard pour les Juifs auxquels il était aussi appelé à prêcher (Act. IX, 15); c'est ce qu'il déclare lui-même, 1 Cor. IX, 19-22 : « Étant libre de toutes ces choses, je me suis moi-même assujetti à tous, me faisant Juif avec les Juifs, me mettant sous la loi avec ceux qui sont sous la loi, me faisant faible avec les faibles, afin que d'entre tous j'en sauve au moins quelques-uns. » Ce n'était pas là la conduite de l'ennemi acharné de la loi pour lequel on voulait le faire passer. Jacques et les Anciens connaissaient bien son esprit de conciliation; ils crurent pouvoir y faire appel en cette circonstance pour éviter tout ce qui aurait pu dans ce moment exciter du trouble. Paul, de son côté, pouvait en toute bonne foi consentir à faire ce qu'on lui demandait comme une preuve de son respect envers la loi; car il reconnaissait l'origine divine et la valeur morale, quoique temporaire, de cette institution. Le vœu qu'il avait librement accompli à Cenchrées (Act. XVIII, 18), montre bien qu'il ne voyait là rien de contraire à son grand principe de la justification par la foi.

Mais on sait comment cette démarche réclamée de lui, peut-être par une prudence purement humaine, devint l'occasion de ce qu'on avait voulu éviter. Deux ans d'emprisonnement à Césarée, sous le gouvernement de Félix, furent la conséquence première de son arrestation ; puis son envoi à l'empereur par Festus, successeur de Félix, et son arrivée à Rome. Le départ eut lieu peu de temps après l'arrivée de Festus, en 60 ou 61, plus probablement, me paraît-il, en 61 [1], en automne et en compagnie de Luc et d'Aristarque, qui paraissent être restés en Palestine depuis qu'ils étaient venus de Grèce avec Paul, en 59. L'arrivée à Rome, après le naufrage et l'hiver passé à Malte, doit donc avoir eu lieu au printemps de l'an 62. C'est alors que commença cette captivité de deux ans par laquelle se termine le récit des Actes, mais dont ce livre ne nous indique pas la fin.

On pense généralement que ce fut durant ces deux années de captivité que furent écrites les quatre lettres aux Colossiens, à Philémon, aux Éphésiens et aux Philippiens, les trois premières dans la première moitié de cette captivité, la dernière dans la seconde.

[1] Félix, destitué par Néron et accusé par les Juifs, ne fut sauvé que par l'influence de son frère Pallas (Jos., *Antiq.* XX, 8, 9). Le rappel de Félix doit ainsi avoir eu lieu avant le meurtre de Pallas par Néron, qui eut lieu en 62 (Tac., *Ann.* XIII, 2, 14). Festus doit donc avoir remplacé Félix au plus tard en 61 ; selon plusieurs déjà en 60. Comme il mourut en 62, la question est de savoir si le temps de 61 à 62 est suffisant pour expliquer tout ce que Josèphe rapporte de son administration en Palestine, ou s'il faut nécessairement remonter pour cela à l'année 60. Cette seconde alternative ne paraît pas nécessaire. En conséquence, si Paul a été emprisonné dans le courant de l'été 59, et que son emprisonnement à Césarée ait duré de l'été 59 à l'été 61, son envoi à Rome a eu lieu dans l'automne 61.

ÉPITRE AUX COLOSSIENS[1]

I

L'église de Colosses.

La ville de Colosses était située à trois ou quatre journées à l'est d'Éphèse, dans la pittoresque vallée du Lycus, l'un des affluents du Méandre qui se jette dans la mer Égée au sud d'Éphèse. Dans cette vallée d'une beauté alpestre, que domine le mont Cadmus couronné de neiges

[1] Commentaires particuliers :

Davenanti, *Expos. ep. ad Col.*, 1627 ; 2e éd., 1655. — Suicer, *In ep. S. P. ad Col. Comment.*, 1669.— Storr, 1786.— Junker, *Hist.-krit. u. philol. Comm. über d. Br. P. an die Col.*, 1828. — Bæhr, 1833. — Steiger, 1835. — Bœhmer, 1855. — Huther, 1841.— Baumgarten-Crusius, *Comm. üb. d. Br. an Eph. u. Col.*, 1847.— Dalmer, 1855. — Bisping, 1855. — Ellicot *(Phil., Col. et Philém.)*, 1857 ; 2e éd., 1861. — Bleek, *Vorles. üb. d. Br. an Col., Phil. u. Eph.*, 1865. — Thomasius, *Prakt. Ausl. d. Br. an d. Kol.*, 1869. — Klöpper, 1882. — Lightfoot *(Col. et Philém.)*, 1875 ; 8e éd., 1886.— Oltramare *(Col., Éph., Phil.)*, 1891-1892.

Travaux spéciaux :

Schneckenburger, *Nachtrag über die col. Verführer*, dans *Das Alter der Proselytentaufe*, 1828, et *Beiträge zur Einl. in's N. T.*, XIV, 1832. — Rheinwald, *De Pseudodoctoribus coloss.*, 1834. — Krüger, *Explic. de Col.* I, 15, 1837. — Mayerhoff, *Der Br. an die Col.*, 1838. — Wiggers, *St. u. Krit.*, 1838 et 1841. — Montet, *Intr. in ep. ad Col.*, 1841. — Wieseler, *Chronol. d. apost. Zeitalt.*, 1848. — Renan, *Saint Paul*, 1869, p. VII-XXIII (avec Éphés.). — Holtzmann, *Kritik der Eph. u. Col. Briefe*, 1872. — Von Soden, dans *Zeitschrift f. prot. Theol.*, 1885.

éternelles, se trouvaient, à peu de distance l'une de l'autre, les trois villes de Colosses, de Laodicée et de Hiérapolis, rangées parmi les plus célèbres de la Phrygie. De Laodicée, il ne reste aujourd'hui qu'un château en ruines ; sur le sol de Hiérapolis, ville célèbre autrefois par ses sources thermales, on ne voit plus à cette heure que quelques ruines. A une lieue de celles de Colosses, moins considérables encore, se trouve un bourg qui porte le nom de Chonas. Ce nom, dérivé du mot χώναι, entonnoirs, était celui par lequel on désignait les trous souterrains où se perd par moments le Lycus. Cette contrée volcanique est exposée à de violents tremblements de terre. L'histoire en mentionne un plus grave que les autres, qui eut lieu à peu près à l'époque à laquelle nous sommes arrivés. Tacite le place en l'an 60-61, Eusèbe en 64, Orose en 68. Tacite ajoute que l'année même où Laodicée, la ville la plus violemment atteinte, avait été ainsi frappée, elle était déjà relevée de ses ruines, et cela uniquement par ses propres ressources, c'est-à-dire sans le secours de l'administration romaine.

Nous n'avons aucun rapport spécial sur la manière dont l'Évangile était parvenu dans cette contrée. Paul avait traversé deux fois l'intérieur de l'Asie-Mineure, en passant par la Phrygie ; la première fois au commencement de son second voyage, avec Silas (Act. XVI, 6), après avoir visité les églises fondées dans le premier voyage et avant d'entrer en Galatie ; la seconde fois au commencement du troisième voyage (Act. XVIII, 23). Mais la première fois il était resté bien à l'est de la Phrygie occidentale où était située Colosses, et la seconde il trouva dans le pays qu'il traversait des églises déjà fondées, ce qui ne peut s'appliquer à la contrée de Colosses. Notre épître dit elle-même (II, 1) que Paul ne connaissait point personnel-

lement les chrétiens de cette contrée, et elle indique clairement le nom du fondateur de ces églises, Epaphras, qui était sans doute un païen phrygien (Col. IV, 12), converti par Paul à Éphèse.

Le caractère des habitants de ces contrées semble avoir été en rapport avec la nature volcanique du sol. C'était là que fleurissait le culte enthousiaste de Cybèle, la grande mère des dieux, qui avait son siège principal à Hiérapolis. Ce fut de ces contrées que surgit au second siècle la secte exaltée du montanisme. Encore au IV^e^ siècle le concile de Laodicée dut interdire dans les églises phrygiennes le culte des anges, et dans le moyen-âge l'archange Michel était adoré à Chonas.

Au milieu de ce paganisme exalté et en même temps impur et cruel avait été implantée, deux siècles avant Jésus-Christ, comme le rapporte Josèphe, une colonie juive de deux mille familles, que le roi de Syrie, Antiochus-le-Grand, avait fait transporter depuis la Mésopotamie en Lydie et en Phrygie. Cette population nouvelle, avec son caractère religieux si profondément marqué, n'avait pu manquer d'exercer une certaine influence sur l'esprit de ces contrées. Aucune de ces circonstances, comme nous le verrons, n'est indifférente pour l'intelligence de l'écrit que nous allons étudier.

II

Contenu de l'épître.

Cette lettre se divise, comme les autres, en trois parties : 1° un *préambule*, comprenant l'adresse, suivie d'une action de grâces pour l'œuvre que Dieu a accomplie à Colosses et de la mention des prières de l'apôtre, afin que

cette œuvre si bien commencée soit amenée à sa perfection (v. 1-14); 2° le *corps de l'écrit* dans lequel Paul traite le sujet qu'il a en vue sous les trois points de vue didactique, polémique et pratique (I, 15-IV, 6); 3° une *conclusion*, renfermant des nouvelles, des salutations et des commissions (IV, 7-18).

LE PRÉAMBULE (I, 1-14).

Paul s'intitule expressément *apôtre ;* car, n'ayant pas fondé lui-même l'église de Colosses, ce ne peut être qu'en sa qualité d'apôtre qu'il lui écrit comme il va le faire. Il associe à son nom celui de Timothée, son collaborateur dans l'apostolat et peut-être son secrétaire en ce moment.

Le nom des lecteurs se trouve dans certains manuscrits sous la forme de Colossiens (Κολοσσαεῖς), dans d'autres sous celle de Colassiens (Κολασσαεῖς). La première forme est celle qui se trouve sur les monnaies. Il est probable que la seconde était celle du langage populaire et qu'a par cette raison employée l'apôtre. Les lecteurs sont désignés comme *saints et croyants,* c'est-à-dire comme consacrés, et cela en vertu de leur foi au Christ. S'ils sont désignés comme individus plutôt que comme église, la raison pourrait en être sans doute le manque d'organisation; mais comp. cependant IV, 16 et 17. Il faut plutôt voir dans ce fait l'intention de l'apôtre de prendre à partie ses lecteurs individuellement, vu qu'un certain nombre d'entre eux s'étaient déjà laissé séduire par l'enseignement des faux docteurs.

L'action de grâces (v. 3-8) porte sur la vie nouvelle de *foi* et d'*amour* qui s'est déployée chez eux et sur les biens célestes qu'ils possèdent déjà en *espérance*. Cet état réjouissant est le résultat de la prédication fidèle d'Epa-

phras, qui leur a apporté l'Évangile, cet Évangile qui fleurit dans le monde entier aussi bien que chez eux. C'est ce même Epaphras qui a fait connaître à Paul l'amour qu'éprouvent pour lui les Colossiens, amour tout spirituel puisqu'ils ne se sont jamais vus (II, 1). A cette action de grâces s'ajoute une prière incessante en leur faveur, pour qu'ils progressent dans l'intelligence de la volonté divine et qu'il ne leur manque aucune bonne œuvre, aucune force d'en-haut et aucune joie spirituelle. Quelle reconnaissance ne doivent-ils pas au Dieu qui les a ainsi rendus aptes à jouir de l'héritage glorieux réservé aux saints, en les arrachant à la puissance des ténèbres et les transportant dans le royaume de son Fils bien-aimé (v. 9-13)! L'apôtre termine en faisant ressortir au v. 14 l'acte rédempteur par lequel Dieu a opéré en eux cette transformation merveilleuse; il se fraie par là la transition à l'exposé de son sujet.

LE CORPS DE L'ÉCRIT (I, 15-IV, 6).

Cet exposé comprend trois parties : l'une *didactique* (I, 15-29); la seconde, *polémique* (II, 1-III, 4); la troisième, *pratique* (III, 5-IV, 6).

Partie didactique (I, 15-29).

Cette partie renferme un double enseignement, d'abord sur la dignité suprême de la *personne* du Christ, puis sur la grandeur incomparable de son *œuvre*.

I. — V. 15-19. La prééminence absolue de Christ.

1. Quel est celui auquel nous devons notre rédemption par le pardon des péchés (v. 14)? Ce n'est pas seulement un homme comme nous, ou même une créature céleste; c'est l'être unique qui, par rapport à Dieu, est l'image, la

révélation parfaite de son invisible essence, et qui, par rapport à la création, est, comme *engendré* (non créé) de Dieu, le devancier et le prototype de tout ce qui existe, et même l'agent par lequel tout a été créé, les êtres célestes aussi bien que terrestres, les visibles comme les invisibles; tous subsistent en lui et pour lui (v. 15-17). — Sur l'énumération des divers degrés de la hiérarchie des êtres célestes *(trônes, souverainetés, commandements, puissances)*, remarquons que, tandis que dans les Colossiens l'énumération descend, elle monte dans les Éphésiens (I, 21). Ces deux marches, descendante et ascendante, sont conformes au contexte de l'une et de l'autre épître, puisque dans l'une il s'agit de la création par le Christ de qui tout procède, et dans l'autre de l'ascension du Christ ressuscité et glorifié qui monte de la terre en s'élevant successivement au-dessus de tous les ordres de créatures.

2. Christ n'est pas seulement le premier dans l'ordre de la création naturelle; Dieu a voulu qu'il le fût encore dans l'ordre de la création spirituelle. Il est devenu aussi le premier-né d'entre les morts par sa résurrection, conformément à ce que Dieu avait résolu, qu'il serait le premier en tout, toutes choses devant trouver en lui leur Chef, leur centre, comme elles ont en lui leur principe (v. 18 et 19)[1].

II. — V. 20-29. La grandeur de l'œuvre du Christ.

1. Ce décret de la concentration de toutes choses en Christ se réalisera au moyen de l'œuvre de réconciliation accomplie par lui sur la croix, œuvre qui, après avoir réuni toute l'humanité juive et païenne en un seul corps,

[1] Le terme πᾶν τὸ πλήρωμα, *toute la plénitude*, v. 19, à la suite de l'énumération précédente et sans complément propre à le déterminer, ne peut désigner que la totalité des créatures célestes et terrestres, qui peuplent l'univers; comp. Ps. XXIV, 1 : ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Tout autre est l'expression τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. II, 9.

s'étendra aux anges eux-mêmes. Dès la croix, le mouvement de dispersion produit dans l'univers par le péché fait place au mouvement de retour et de concentration qui en Christ ramène tout à Dieu.

Le sens du v. 20 serait-il, comme l'a pensé *Origène*, que les anges *déchus* eux-mêmes participeront un jour au pardon acquis par la croix? Cette idée serait entièrement étrangère à ce que nous connaissons des conceptions de l'apôtre. Mais il faut remarquer qu'il n'emploie point ici l'expression dont il se sert quand il veut désigner la réconciliation des hommes *avec Dieu* (ἑαυτῷ καταλλάσσειν, 2 Cor. V, 18 et 19). Il dit : εἰς ἑαυτὸν καταλλάσσειν, réconcilier *par rapport à lui*. Peut-être la pensée de l'apôtre est-elle celle-ci : Acteurs dans la proclamation de la loi, les anges devaient éprouver un sentiment de surprise en voyant la multitude des transgressions qui semblaient passer inaperçues et impunies durant les temps écoulés, l'époque de la *tolérance* (Rom. III, 25; Héb. IX, 15). Le sang de la croix a coulé, et cette saisissante réparation, offerte enfin pour tous les péchés passés, demeurés si longtemps sans châtiment, en satisfaisant la justice de Dieu, a satisfait aussi le sentiment qu'éprouvaient les anges, promulgateurs de la loi, et les a réconciliés non *avec* Dieu, mais *par rapport* à lui et à sa manière d'agir. Cette expression revient au fond à celle d'Ephés. I, 10 : réunir toutes choses sous un seul Chef, le Christ.

2. La réalisation de ce vaste plan a déjà commencé : la conversion des Colossiens eux-mêmes, et de tant d'autres païens, en est la preuve. C'est là précisément la mission en vue de laquelle Paul a été spécialement appelé et en vertu de laquelle il sent peser sur lui la tâche d'amener chaque païen à posséder le Christ, tâche si belle qu'il est heureux de pouvoir compléter les souffrances qu'a endu-

rées le Christ pour le salut du monde, par celles qu'il endure lui-même pour la prédication de ce salut et pour la formation complète du corps de Christ. C'est en vertu de cette tâche qu'il adresse maintenant cette lettre à des frères qu'il ne connaît point personnellement.

Dans les premiers mots de ce dernier morceau, v. 23, εἴγε ἐπιμένετε, «*si du moins* vous persévérez,» il y avait déjà une allusion à un ébranlement possible de la foi chez les Colossiens. Ce que Paul avait ajouté relativement à son apostolat devait servir à affermir leur confiance en l'enseignement que leur avait donné Epaphras et en celui qu'il leur donne en ce moment même. C'est ainsi qu'il passe à la seconde partie du corps de la lettre, où il les met en garde contre les faux docteurs.

Partie polémique (II, 1-III, 4).

Après un préambule l'apôtre réfute les enseignements des faux docteurs et montre le néant de leurs pratiques.

I. — V. 1-10. Préambule.

Ce préambule est destiné à établir le lien spirituel qui manquait entre l'auteur et ses lecteurs par le fait que ce n'était pas lui qui les avait amenés à la foi et qu'il ne les avait jamais visités. Le travail consumant que lui impose le soin des églises (I, 28 et 29) s'étend aussi à ceux qu'il ne connaît point personnellement, mais pour l'affermissement desquels il lutte en esprit, ainsi que pour leur avancement dans l'intelligence du mystère divin, ce mystère maintenant révélé dans lequel sont renfermés tous les trésors de la connaissance de Dieu (v. 1-3). — Il leur dit cela pour qu'ils ne se laissent point séduire par les discours persuasifs d'une fausse sagesse; car, présent comme il l'est au milieu d'eux en esprit, il se réjouit de leur bon

ordre et de leur ferme attitude, et il ne voudrait pas que ce bel état de choses vînt à être troublé (v. 4 et 5). — C'est ce qui arriverait s'ils déviaient de l'enseignement qu'ils ont reçu et se laissaient accaparer par des enseignements qui peuvent avoir des apparences de profondeur, mais qui ne sont réellement que vaine tromperie, traditions purement humaines, assujettissement à des observances matérielles, et, en définitive, abandon du Christ, de ce Chef qui suffit pleinement à tous nos besoins ; car en lui habite sous une forme visible toute la plénitude de l'essence et de la perfection divines (v. 6-10). Dans le v. 10 est formulée la pensée centrale de l'épître : ἐστὲ πεπληρωμένοι ἐν αὐτῷ, *il ne vous manque rien en lui.* De là résulte le néant de tous les moyens que les nouveaux docteurs proposent aux fidèles d'ajouter à ce qu'ils ont possédé en Christ jusqu'à ce moment.

II. — V. 11-15. Le salut parfait que le croyant possède en Christ.

1. La délivrance du péché. — On recommande aux chrétiens de Colosses d'avancer l'œuvre de leur purification en se faisant *circoncire.* Mais le baptême en Christ, qu'ils ont reçu, est la vraie purification. Tandis que la circoncision du corps n'enlève qu'un fragment de chair, par le baptême, qui est la réelle circoncision spirituelle, ils ont déposé, comme dans une sorte d'ensevelissement, le corps de péché tout entier ; car la foi ainsi professée est une rupture radicale avec le péché et une participation à la force qui a ressuscité Christ (v. 11-13[a]).

2. L'affranchissement de la loi. — Le principe de ce renouvellement spirituel qu'ils ont éprouvé, a été le pardon gratuit de leurs péchés que Dieu leur a accordé en Christ, après avoir annulé la lettre de créance qui constatait leur dette, c'est-à-dire la loi consistant en une multi-

tude d'ordonnances propres à les condamner. Ce mémoire accusateur, qui mettait une séparation entre eux et leur créancier céleste, Dieu lui-même l'a cloué à la croix, en la personne de Celui qui a souffert pour nous. Ce passage prouve qu'aux yeux de Paul l'abolition de la loi par la mort du Christ a sa valeur, non pas seulement pour les croyants juifs, mais aussi pour ceux d'entre les païens (voir Rom. VII, 4 et Gal. IV, 5). C'en est donc fait pour les croyants de toutes ces observances légales qu'on voudrait encore leur imposer (v. 13b-14).

3. La délivrance des croyants de la puissance des esprits malins. — Sur cette croix même où les démons avaient cru triompher, ils ont été dépouillés de l'empire qu'ils exerçaient sur le monde, et Christ a publiquement triomphé d'eux. Il n'y a donc plus à trembler devant eux et à chercher anxieusement des moyens mystérieux pour se mettre à l'abri de leur pouvoir (v. 15).

III. — V. 16-III, 4. De ce salut parfait que le fidèle possède en Christ, l'apôtre déduit l'inanité des enseignements et des pratiques des faux docteurs.

1. A l'égard des aliments et des jours de fête légaux : ce sont là des observances appartenant à une époque dépassée depuis la mort du Christ qui a abrogé la loi (v. 16-17).

2. A l'égard du culte des anges : il est faux de recourir sous prétexte d'humilité à l'assistance de ces esprits célestes, afin d'obtenir par leur moyen des visions et des révélations relatives au monde supérieur. Ces prétentions ne sont que vaine enflure d'une intelligence dominée par la chair (la vanité égoïste); elles conduisent à l'abandon du vrai Chef qui seul fournit au corps entier et à chacun de ses membres, par les dons et les ministères, la saine alimentation spirituelle qui le fait croître divinement (v. 18-19).

3. A l'égard des abstinences volontaires et des élévations extatiques : la mort au péché accomplie dans le fidèle par l'union à la mort de Christ rend inutiles ces précautions méticuleuses portant sur le régime corporel. Que peut à un mort le contact des éléments terrestres? Ce qu'on touche, mange, boit, se détruit par l'usage même qu'on en fait (Matth. XV, 17). Ces préceptes sont des recommandations humaines, ayant une apparence de sagesse, d'humilité, de zèle, affectant le mépris du corps, mais sans valeur morale réelle et ne servant en définitive qu'au rassasiement du moi égoïste et charnel (v. 20-23). D'autre part, la résurrection spirituelle dont jouit le fidèle dans l'union au Christ ressuscité et glorifié suffit pour le faire vivre dans la communion de Dieu, dans laquelle il attend le moment où le Christ, présentement caché, reviendra et nous fera paraître glorifiés avec lui (III, 1-4).

Ainsi donc, ni au point de vue de la victoire sur le mal, ni à celui-ci de la possession des biens célestes, il n'y a rien à chercher en dehors du Christ mort et ressuscité. On le voit : c'est autour de ces deux pôles, la mort et la résurrection de Christ appropriées par le fidèle, que roule toute la polémique de l'apôtre; et c'est aussi de ces deux faits spirituels qu'il fait découler la partie pratique.

Partie pratique (III, 5-IV,4).

Si réels, en effet, que soient chez le croyant ces deux faits moraux, ils ne sont encore accomplis chez lui *qu'en principe*. La rupture avec le péché et la consécration à Dieu sont bien posées comme bases de la sanctification chrétienne; mais le principe nouveau doit désormais pénétrer la vie dans tous ses détails. Cette transformation s'accomplit d'abord dans la vie *individuelle* et dans les rela-

tions personnelles des croyants entre eux; puis spécialement dans les trois relations qui constituent la *vie de famille;* enfin dans les relations des chrétiens *avec le monde* non encore croyant. Telle est la marche de l'enseignement pratique qui va suivre.

I. — V. 5-17. La transformation de la vie individuelle. — Ce changement profond est décrit au double point de vue négatif et positif, comme dépouillement (v. 5-9) et comme revêtement (v. 10-17).

1. V. 5-9. Le dépouillement. — *Vous êtes morts*, avait dit l'apôtre; *faites donc mourir*, ajoute-t-il maintenant. Cette contradiction apparente s'explique précisément par la raison que cette mort du fidèle n'a eu lieu qu'en principe et comme implicitement renfermée dans l'acte de la foi. Maintenant elle doit se réaliser dans tous les détails du caractère et de la conduite. Les dispositions du cœur naturel à extirper sont présentées sous l'image de membres du vieil homme à faire mourir (l'impureté, la bassesse, la passion, la convoitise, l'avarice), auxquels l'apôtre ajoute, sous l'image un peu différente de vêtements à déposer, la colère, l'emportement, la méchanceté, la calomnie, la malhonnêteté, le mensonge.

2. V. 10-17. A ce dépouillement correspond un revêtement : la formation du nouvel homme, créé à l'image de son Auteur et qui est absolument le même dans son essence chez tous les croyants, qu'ils soient païens ou Juifs, ignorants ou cultivés, esclaves ou libres, parce que c'est la figure du même Christ qui réapparaît nouvelle, en chacun de ces êtres transformés. Les traits de cette figure spirituelle des élus et bien-aimés de Dieu font contraste avec ceux du vieil homme; ce sont la compassion, la bonté, l'humilité, la douceur, la patience, le pardon mutuel, au souvenir du pardon de Christ, en un mot, la cha-

rité, ce sentiment qui renferme tous les éléments constitutifs de la perfection.

De ces dispositions individuelles découle, dans les relations mutuelles, la paix dans les cœurs, l'harmonie de l'ensemble, la commune reconnaissance, le règne de la parole du Christ, les répréhensions et les encouragements réciproques, la joie qui déborde en cantiques spirituels. De sorte que la vie devient une œuvre sainte accomplie tout entière au nom de Jésus et embellie par la reconnaissance envers Dieu le Père. — On ne saurait tracer en quelques traits un plus admirable tableau de la vie du fidèle et de la communauté composée de tels individus.

II. — V. 18-IV, 1. La vie de famille.

Jusqu'ici, dans ses lettres, l'apôtre n'avait pas l'habitude de traiter la vie de famille, au point de vue chrétien. Il dit bien 1 Cor. VII quelques mots qui s'y rapportent; mais l'exposé plus complet de ce sujet supposait un temps plus avancé où déjà les différentes relations de la famille avaient pu se développer sous l'influence de la foi. Peut-être y avait-il aussi dans la tendance ascétique, qui menaçait de s'introduire à Colosses, une raison spéciale pour Paul de montrer comment le principe chrétien pouvait et devait sanctifier la divine institution de la famille. Ce passage de l'épître aux Colossiens est en quelque sorte le pendant de celui de l'épître aux Romains sur la relation des chrétiens avec les autorités de l'État.

1. V. 18-19 : la relation qui est le centre de la vie de famille, celle du mari et de la femme. A la femme il recommande l'obéissance, limitée par ces mots : *dans le Seigneur;* au mari, l'amour et la douceur.

2. V. 20-21 : seconde relation, celle entre les parents et les enfants. A ceux-ci, l'obéissance ; à ceux-là, la modération dans l'exercice de l'autorité ; cette recommanda-

tion, pour bonne raison, n'est adressée qu'aux pères.

3. V. 22-IV, 1 : la troisième relation, la plus extérieure, celle entre les esclaves et les maîtres. Aux premiers est recommandée la fidélité, au moyen du regard constamment fixé sur le souverain Maître duquel seul ils dépendent en réalité, et sur la rénumération future qui portera sur les œuvres bonnes et mauvaises des esclaves, non moins que sur celles des maîtres; aux seconds, l'équité, maintenue chez eux par la pensée du Maître qu'ils ont eux-mêmes dans le ciel.

III. — IV, 2-6. Comme chrétiens, ils doivent enfin travailler au salut du *monde* païen en général, en priant particulièrement pour celui qui leur écrit ces lignes du sein de la captivité qu'il subit au service de cette grande cause; en se faisant respecter par la sagesse de leur conduite et en profitant, avec un tact plein d'aménité et d'à-propos, des occasions qui leur sont offertes pour répondre aux besoins spirituels de chacun de ceux qui les entourent.

CONCLUSION (IV, 7-18).

1. IV, 7-9. Recommandation des deux porteurs de la lettre : Tychique, le compagnon d'œuvre de Paul dont l'envoi le dispense de donner par écrit aux Colossiens des nouvelles de sa position actuelle, et Onésime, désigné comme *frère bien-aimé* et comme *l'un d'entr'eux*, évidemment en vue du bon accueil que Paul désire obtenir pour lui.

2. V. 10-14. Les salutations de ceux des collaborateurs de Paul qui sont maintenant avec lui à Rome, et qui connaissent personnellement les Colossiens. Paul en nomme six; trois d'origine juive : Aristarque, qui était venu avec Paul de Grèce à Jérusalem (Act. XX, 4) et qui l'avait en-

suite accompagné de Palestine à Rome (XXVII, 2); Marc, dont nous apprenons ici accidentellement la parenté avec Barnabas, petit détail intéressant, qui jette du jour sur la scène d'Act. XV, 39; sa visite avait déjà été annoncée aux Colossiens; enfin, Jésus Justus, dont nous ne savons rien, mais qui était probablement un Juif de la contrée du Lycus. On peut s'étonner de ne trouver ici, parmi les aides apostoliques d'origine juive, ni Aquilas, ni aucun des nombreux collaborateurs de Paul mentionnés dans l'épître aux Romains, surtout lorsque nous lisons que « ces trois seuls lui ont apporté des encouragements. » Nous reviendrons sur ce dernier point. Les trois d'origine païenne sont : Epaphras, venu de Colosses et dont Paul fait ressortir la constante sollicitude pour cette église ainsi que pour celles de Laodicée et d'Hiérapolis, églises dont il avait probablement été le fondateur; puis Luc, dont nous apprenons ici la profession de médecin, et Démas, au nom duquel Paul n'ajoute aucune épithète, ce qui semble indiquer une certaine froideur et concorde avec le fait postérieurement mentionné 2 Tim. IV, 10.

3. V. 15-17. Quelques commissions de Paul. D'abord une salutation de sa part à transmettre aux chrétiens de Laodicée et spécialement à Nymphas, leur pasteur sans doute. Puis la demande adressée à l'église de Colosses de prendre les mesures nécessaires pour que cette lettre soit lue aussi à Laodicée, comme aussi pour qu'une lettre qui doit être parvenue à Laodicée, leur soit communiquée. A ces deux commissions est jointe une parole d'exhortation, que l'apôtre prie l'église de transmettre à Archippe, celui qui remplissait sans doute la tâche d'Epaphras pendant son absence. Nous retrouverons cet Archippe dans l'épître à Philémon (v. 2).

4. V. 18. Enfin la salutation de Paul lui-même; il fait

observer qu'elle est écrite de sa main et il l'accompagne de la demande aux Colossiens de se souvenir de sa position de captif.

III

Composition de l'épître.

En quel lieu et à quel moment de sa vie l'apôtre a-t-il écrit cette lettre (à supposer qu'il en soit vraiment l'auteur)?

Les anciens interprètes grecs n'hésitaient pas à dater cette lettre de Rome; de là est provenue la souscription vulgaire à la fin du T. R. Mais depuis le travail de *David Schulz*, un grand nombre d'interprètes se sont décidés pour l'époque de la captivité de Césarée; ainsi *Thiersch*, *Reuss*, *Meyer*, *Sabatier*, *Weiss*, etc. *De Wette* a passé, et même plus d'une fois, d'une opinion à l'autre.

En faveur du second point de vue, on a allégué bien des raisons peu concluantes. D'après IV, 9, l'esclave Onésime (voir l'épître à Philémon) est chargé avec Tychique de porter cette lettre à Colosses. On conclut de là que la lettre doit avoir été expédiée de Césarée plutôt que de Rome; car il avait été plus aisé pour Onésime, esclave fugitif, de chercher un asile en Syrie qu'en Italie. Mais les communications entre Éphèse et Rome étaient aussi et même probablement beaucoup plus fréquentes qu'entre Éphèse et Césarée; et un esclave fugitif devait espérer de se cacher bien plus sûrement dans la grande capitale que dans la petite ville de Césarée. — *Meyer* dit encore : Comme il est question d'Onésime dans l'épître aux Colossiens, et qu'il n'est plus fait mention de lui dans celle aux Éphésiens, cela prouve qu'Onésime était resté à Colosses, et

par conséquent que les porteurs de la lettre venaient d'Orient. Mais d'après IV, 9, Onésime était lui-même de Colosses; par conséquent sa personne pouvait n'intéresser que cette église et nullement celle ou celles à qui l'épître aux Éphésiens était adressée.

On allègue aussi le tremblement de terre qui, d'après la date indiquée par *Tacite,* doit avoir frappé la ville de Colosses dans l'année 60-61 ; or si Paul écrivait de Rome, tôt après cette catastrophe, il n'eût pas manqué de la rappeler. Mais Tacite parle uniquement de Laodicée et il ajoute lui-même que dès l'année suivante cette ville s'était relevée de ses ruines, et cela par ses propres ressources ; à plus forte raison ce prompt relèvement peut-il avoir eu lieu pour Colosses, bien moins fortement atteinte, paraît-il, que Laodicée. *Eusèbe* parle bien aussi de Colosses, mais seulement en seconde ligne, et il place le tremblement de terre en 64, par conséquent postérieurement à notre épître. Est-ce là une date différente du même fait ou s'agit-il d'une autre catastrophe ? Nous l'ignorons ; il est donc impossible de tirer de cet événement aucune conclusion critique.

Les raisons empruntées par *Reuss* aux noms des collaborateurs de l'apôtre mentionnés dans l'épître aux Colossiens, ne prouvent quoi que ce soit ; nous verrons que l'on peut même beaucoup plus naturellement se servir de ce détail pour prouver la thèse opposée. Deux seules raisons sérieuses pourraient faire préférer la captivité de Césarée : l'absence de toute épître écrite durant les deux années de cet emprisonnement, si l'on date de Rome les lettres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, et celle aux Philippiens ; et la parole IV, 11, où Aristarque, Marc et Jésus Justus sont désignés comme les trois seuls collaborateurs judéo-chrétiens qui aient été un soutien

pour Paul dans sa captivité. Comment étaient disparus tous ces nombreux amis qui étaient venus au-devant de lui à son arrivée à Rome et qu'il avait salués au ch. XVI de l'épître aux Romains ? — A la première raison on peut répondre que nous ignorons si l'apôtre n'a pas écrit depuis Césarée des lettres qui ne nous sont pas parvenues ou bien encore s'il avait la liberté de correspondre avec les églises. La seconde difficulté est plus grave et il me paraît étrange qu'elle n'ait pas été relevée. La solution ressort sans doute de ces termes du v. 11 : « Mes seuls collaborateurs *pour le royaume de Dieu.* » Ces derniers mots semblent au premier coup d'œil superflus ; car il était bien évident que Paul ne voulait pas parler de collaborateurs dans l'exercice de sa profession manuelle. Nulle part ailleurs au terme de συνεργός n'est ajoutée une détermination semblable. Paul veut donc parler, non du travail de l'évangélisation dans le lieu même où il habite, comme il le fait d'ordinaire quand il emploie le terme de συνεργός, mais de la collaboration à son apostolat, à son ministère pour le règne de Dieu dans le monde entier (I, 6). Ces trois hommes étaient les seuls judéo-chrétiens qui se fussent mis à son service à Rome pour collaborer à cet immense labeur. On comprend que la plupart des chrétiens juifs, habitant Rome, vaquaient à leurs propres affaires. Que si Paul ne salue pas de la part d'Aquilas, d'Épénète, et de tant d'autres, c'est peut-être qu'ils n'étaient pas connus des Colossiens. Puis quatre ans s'étaient écoulés depuis l'envoi de l'épître aux Romains, et plusieurs des personnes saluées dans cet écrit pouvaient dès lors avoir quitté Rome.

Les raisons qui militent en faveur de la composition de notre épître à Rome et qui ont déterminé l'opinion de *Mangold*, *Klöpper*, *Ewald*, *Hofmann*, *Holtzmann* (dans son *Introduction)* me semblent absolument prépondérantes.

Dans les lettres aux Col., aux Éph. et à Philémon, Paul paraît jouir d'une liberté qui dépasse la mesure de celle qui lui était accordée à Césarée. A Césarée il pouvait bien recevoir la visite de ses intimes (οἱ ἴδιοι); mais, entre ceux qui venaient le voir, ce terme même indique qu'on avait l'ordre de faire un choix. A Rome, d'après les Actes (XXVIII, 30. 31), il demeurait dans son propre appartement et recevait sans distinction « tous ceux qui venaient à lui, annonçant les choses du royaume de Dieu en pleine liberté. » Cet état de choses répond exactement à des paroles telles que celles-ci, Col. IV, 3 : « Priant pour nous, afin que Dieu nous ouvre la porte de la Parole pour annoncer le mystère de Christ pour lequel je suis lié. » (Comp. aussi Eph. VI, 19-20). La visite de l'esclave Onésime s'accorde mieux avec cette situation qu'avec celle de Césarée. Et les expressions *être lié* et *mes liens* (Col. IV, 18) s'expliquent suffisamment par le fait que Paul était à Rome lié aux soldats qui se rechangeaient auprès de lui.

Une autre raison ressort de l'état de l'église à laquelle est adressée notre lettre. Nous trouvons ici une forme de judéo-christianisme très différente du légalisme pharisaïque que Paul avait eu à combattre jusqu'à son emprisonnement. Si cette lettre datait de la captivité de Césarée, il resterait bien peu de temps depuis son arrestation pour expliquer une aussi considérable transformation de l'adversaire judaïsant. Enfin, ce qui paraît plus décisif encore que tout le reste, c'est que dans l'épître à Philémon, connexe de la nôtre, Paul invite ce chrétien de Colosses à lui préparer un logement. Malgré le ton aimable et presque gai de cette demande, elle avait cependant un côté sérieux. Or il est difficile de penser que, si peu de temps après l'adieu qu'il avait fait aux pasteurs d'Éphèse et avec son projet de transporter son ministère en Occi-

dent, il eût pu se proposer de visiter de nouveau l'Asie-Mineure. On objecte qu'à Rome ses regards étaient tournés vers l'Espagne et non vers l'Orient. Mais il ressort en tout cas de Phil. II, 24 qu'avant de se rendre en Espagne il comptait retourner en Macédoine. Or, si de Rome il espérait, en cas de libération, se rendre en Grèce, à cette visite ne pouvait guère manquer de s'en rattacher une en Asie-Mineure. Il paraît évident que les deux visites promises par l'apôtre captif, dans les épîtres aux Philippiens et à Philémon, se rattachent à l'espoir d'une seule et même libération. Quant à la mission en Espagne, les nouvelles circonstances survenues en Orient pouvaient fort bien motiver un renvoi de ce voyage projeté.

Si l'on admet avec nous que cette épître a été écrite de Rome, on doit se demander encore à quel moment des deux années de la captivité dont parlent les Actes, elle a été composée. Deux raisons nous font penser que ce ne fut pas très longtemps après l'arrivée de Paul à Rome : d'abord le fait que Paul ne fait allusion à aucune circonstance ayant trait à son procès. Sans doute Tychique et Onésime devaient donner aux églises d'Asie tous les détails nécessaires sur sa situation. Mais si l'on compare avec ce silence complet les épanchements de l'apôtre dans l'épître aux Philippiens (I, 12-20; II, 17-30), malgré le retour du porteur de la lettre, Epaphrodite, on sentira la grande différence de situation, et l'on placera plutôt la composition de notre lettre dans la première moitié de la captivité romaine, lorsque rien de grave ne s'était encore passé depuis l'arrivée de l'apôtre à Rome. La seconde raison, c'est que Luc et Aristarque, les deux amis de Paul qui l'avaient accompagné de Palestine à Rome (Act. XXVII, 1, 2), se trouvaient encore auprès de lui (Col. IV, 10 et 14), tandis qu'ils paraissent n'avoir plus été présents lors-

qu'il écrivit l'épître aux Philippiens, où leurs salutations n'auraient pu manquer, Aristarque étant Macédonien et Luc ayant séjourné longtemps à Philippes.

La date de notre épître me paraît donc être : Rome, vers la fin de l'an 62 ou au commencement de l'an 63.

L'*occasion* et le *but* de la lettre ressortent sans peine de la lettre elle-même. L'église de Colosses se composait surtout de chrétiens d'origine païenne (I, 13; 21-27; II, 13; III, 6. 7), et l'instruction évangélique qu'elle avait reçue était conforme à l'enseignement de Paul (I, 6 et 7; II, 5-7; III, 7). Aussi l'apôtre n'exhorte-t-il point les Colossiens à changer leur ligne de pensée ou de conduite, mais à persévérer (I, 23) et à progresser, sans se laisser détourner de la voie qu'ils ont suivie jusqu'ici. Il y a cette première différence entre eux et les Galates, que ces derniers avaient déjà subi l'influence malfaisante des faux docteurs, tandis qu'à Colosses il ne s'agissait encore que d'une tentative de séduire l'église. Mais la différence essentielle était le caractère tout nouveau de la doctrine par laquelle on cherchait à séduire les Colossiens. Quels étaient en effet les *faux docteurs* qu'avait maintenant à combattre saint Paul?

Les anciens et quelques modernes les ont envisagés comme des philosophes, encore en dehors et du judaïsme et du christianisme, soit grecs, soit orientaux. Mais le cachet judaïque est empreint sur leur doctrine; ils prescrivent la circoncision, l'observation des sabbats et des nouvelles lunes, le culte des anges, toutes choses qui révèlent leur origine juive. — On a pensé que c'étaient des Juifs non croyants, qui cherchaient à conquérir au judaïsme ces jeunes convertis d'entre les païens *(Eichhorn, Schneckenburger)*. Mais la polémique de Paul suppose chez eux une certaine foi en Jésus, comme Christ. L'expression : « Ne retenant pas le Chef » (II, 19), montre bien

qu'ils le reconnaissaient comme tel, mais imparfaitement, et qu'ils pouvaient en venir à l'abandonner tout à fait. — *Bleek* a vu en eux des judaïsants semblables à ceux que nous avons rencontrés en Galatie. Les expressions de *traditions humaines*, de *commandements d'hommes* et même d'*éléments du monde* (II, 8. 22; comp. Marc VII, 5. 7-8 et Gal. IV, 9) conviendraient à ce rapprochement, mais elles ne suffisent pas à en démontrer la vérité. Il ressort bien plutôt de l'épître entière que nous avons affaire à un genre de judéo-christianisme très différent de celui avec lequel Paul avait eu à lutter jusqu'alors. Celui-ci imposait les observances légales comme un moyen d'acquérir un mérite devant Dieu et d'obtenir ainsi la justification. Il ne prescrivait rien en fait d'abstinence qui dépassât la loi, rien qui touchât à l'adoration des anges et à la prétention aux visions, rien qui pût mériter le titre de *philosophie*. Il en est tout autrement des docteurs judaïsants de Colosses d'après II, 16. 18; 20-23. Ce n'est plus la loi comme moyen de justification qu'ils recommandent; c'est la loi comme observance ascétique et avec des pratiques qui dépassent de beaucoup la loi elle-même. Il s'agit pour le fidèle d'entrer en communication avec le monde des intelligences supérieures et de recevoir par leur moyen de nouvelles révélations et de nouvelles forces spirituelles. Il s'agit d'une perfection morale supérieure à atteindre par ces êtres intermédiaires entre le ciel et la terre, de visions célestes à obtenir, etc. Pour cela il faut traiter durement son corps, afin de dégager l'esprit le plus possible de la matière et de le rendre apte à recevoir les révélations nouvelles que peuvent lui apporter les intelligences célestes. C'est ici, on le voit, une nouvelle forme d'importation judaïque.

Plusieurs de ces traits font penser à une influence judéo-

essénienne. Les Esséniens avaient leur siège principal dans les solitudes voisines de la mer Morte; mais il y en avait aussi dans les villages et, selon *Josèphe*, dans presque toutes les villes de la Palestine. Une porte à Jérusalem s'appelait la *porte des Esséniens*, sans doute parce qu'elle était voisine du couvent de l'ordre. Ces cénobites aspiraient à réaliser dans toute leur conduite une vie sacerdotale. Ils s'abstenaient en général du mariage, mais non, comme l'a prétendu *Jérôme*, citant inexactement Josèphe, du vin et de la viande. Ils usaient de bains fréquents, observaient strictement le sabbat. L'âme selon eux préexistait au corps ; l'attrait sensuel l'avait fait descendre du pur éther et entrer dans la prison du corps. La matière était donc à leurs yeux le principe du mal. On n'était reçu dans l'ordre qu'après un noviciat de deux ans et l'on ne s'élevait à la perfection qu'à travers quatre, d'autres disent même douze degrés de purification. Les Esséniens n'offraient pas de sacrifices d'animaux; ils étaient excommuniés, mais ils envoyaient annuellement une offrande au temple de Jérusalem. Ils vénéraient Moïse. Ils promettaient par serment le silence sur le contenu de certains livres, et spécialement sur les noms des anges révélés aux initiés. L'origine juive de cette secte est incontestable ; mais certains traits trahissent chez elle des influences étrangères, influence parsiste selon *Lightfoot*, pythagoricienne selon *Zeller*, mélangée de ces deux éléments selon *Schürer*, pour qui ces deux opinions se concilient par la raison que le pythagorisme lui-même avait une origine orientale[1].

[1] Voir la belle discussion de Schürer. *Gesch. des jüd. Volks*, t. II (1886), § 30. Ce savant définit ainsi l'essénisme : un produit du sol juif, qui s'en est détaché au second siècle avant J.-C. sous des influences grecques, dans le but de réaliser un idéal moral analogue à celui du pythagorisme, tout en maintenant la base juive.

Quoi qu'il en soit de cette question obscure, les analogies entre l'essénisme et la doctrine des faux docteurs de Colosses sautent aux yeux, sans que l'on puisse cependant conclure de là que nos théosophes d'Asie-Mineure fussent des Esséniens christianisés. Car l'atmosphère de l'époque était saturée de ces éléments mystico-ascétiques et trahissait le besoin de cette communication vivante entre le ciel et la terre, à laquelle le christianisme a enfin donné satisfaction. Nous avons déjà rencontré quelques traits analogues, mais moins accentués, chez les chrétiens de Rome que l'apôtre appelle *les faibles* (Rom. XIV, abstinence de vin et de viande, avec observation des jours de fêtes juives). Mais les docteurs de Colosses allaient plus loin; et non seulement ils renforçaient les pratiques ascétiques, mais ils y joignaient un enseignement théorique, une spéculation de tendance manifestement dualiste. D'après II, 23, ils affectaient de mépriser le corps, estimant avec les philosophes grecs que la matière était le principe du mal, et comme leur ascétisme reposait sur une théorie, ils se montraient beaucoup plus impératifs que ceux de Rome. Ils imposaient leurs observances, déclarant que ceux qui les repoussaient étaient menacés d'une infériorité constante de connaissance et de vie spirituelle ou même de certains dommages résultant de la domination des démons à laquelle ils restaient soumis. D'un côté ils promettaient à leurs adeptes des communications et des jouissances d'ordre supérieur; de l'autre ils les effrayaient par la crainte des esprits malins. C'étaient là des éléments étrangers au judéo-christianisme pharisaïque, et même à l'ascétisme modéré des chrétiens de Rom. XIV. S'il en est ainsi, l'on comprend sans peine l'intention de chacune des parties de la lettre dont nous venons d'exposer le contenu. La partie *didactique*, qui met en lumière la suprême di-

vinité du Christ et la grandeur incomparable de son œuvre, bien loin d'être un *Excurs*, comme le dit *Holtzmann*, pose la base de la réfutation qui suivra. Paul rend au Christ, qui se perdait au milieu de cette foule de médiateurs, sa place normale. Devant un tel chef et un tel salut, qu'est-il plus besoin en effet du secours de ces esprits intermédiaires, qui lui doivent eux-mêmes leur existence et leur participation à ce grand tout du règne du Messie qui doit embrasser l'univers? Les conséquences négatives de cet enseignement positif sont exposées et détaillées dans la partie *polémique*, où Paul fait ressortir la vanité de ces petits moyens, de ces mesquines recettes de sainteté et de ces efforts factices d'exaltation par lesquels les nouveaux docteurs prétendaient suppléer à ce qui manquait à la mort et à la résurrection du Christ pour amener les croyants à la perfection. Enfin la partie *pratique* oppose à cette spiritualité factice la sanctification réelle de la vie entière, individuelle, domestique et sociale.

Tout se lie donc étroitement dans cette épître et s'applique avec un parfait à-propos aux adversaires que Paul a en vue. Nous devons admettre qu'Epaphras avait fait connaître à Paul d'une manière complète et détaillée le faux enseignement en face duquel il s'était subitement trouvé et que c'était cette situation difficile qui l'avait amené à Rome pour obtenir de l'apôtre lui-même les armes capables d'arracher à la séduction l'église qu'il avait fondée. Le moyen employé par Paul est la révélation, plus claire qu'il ne l'avait donnée jusqu'alors, de la vraie relation entre Christ et l'Église. Il avait bien déclaré 1 Cor. I, 30 que Christ est notre sanctification aussi bien que notre justice ; il avait développé cette idée Rom. VI-VIII. Il avait également attribué à l'Église 1 Cor. XII, 27 la dignité de *corps de Christ*. Mais il n'avait pas encore développé expressé-

ment cette relation vivante en vertu de laquelle Christ remplit l'Église et chaque vrai fidèle de toute la richesse de sa vie et de sa présence. Ce n'est pas qu'il arrive seulement en ce moment à la connaissance de cette relation. Il l'avait énoncée clairement Gal. II, 20 : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi, » et cela comme un fait dont il était conscient dès le moment de sa conversion. Mais il fallait l'apparition du faux mysticisme pour lui faire exposer pleinement le vrai et compléter ainsi l'enseignement du salut, en rattachant au fait initial de la justification par la foi en Christ livré *pour nous*, le fait plus élevé encore du Christ vivant *en nous*, Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Col. I, 27).

III

L'authenticité.

Nous ne trouvons pas de citation certaine de notre épître dans les écrits des Pères apostoliques. Les échos de cette lettre que l'on a cru reconnaître dans ces ouvrages, sont si faibles qu'il vaut mieux les passer sous silence. C'est avec *Marcion* et *Justin*, vers le milieu du IIe s., que se montrent les premières traces positives de son existence et de son emploi dans l'Église. Chez Marcion, elle se trouvait à son rang chronologique dans le recueil des dix lettres de Paul dont cet hérétique dotait ses églises. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin appelle deux fois Christ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, *premier-né de toute création* (ch. 85 et 138); une fois πρωτότοκος πάντων ποιημάτων, *premier-né de toutes les œuvres* (ch. 84), et enfin une fois πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, *premier-né de Dieu et antérieur à toutes les créatures* (ch. 100).

Elle est restée à l'abri de tout soupçon jusqu'en 1838 où *Mayerhoff* prétendit que le style et les pensées différaient du style et des pensées de Paul, que l'hérésie combattue était celle de Cérinthe, postérieure au temps de l'apôtre, et enfin qu'elle n'était qu'un sommaire assez obscur de celle aux Éphésiens. — Dès 1845 commença avec *Baur* et *Schwegler* un travail critique suivi, destiné à démontrer l'inauthenticité de cet écrit. Le premier, dans son *Apostel Paulus*, s'efforça de prouver que l'enseignement combattu dans cette épître était le judéo-christianisme ébionite du IIe siècle et que l'auteur était pénétré lui-même de l'esprit gnostique de ce temps et employait des termes sortant de ce milieu. La christologie transcendante développée dans cet écrit n'est en aucun rapport étroit avec la doctrine propre de l'apôtre, et y est même étrangère. La doctrine des anges y est plus abondamment et systématiquement développée que dans les écrits de Paul. La marche de l'écrit n'a point ce caractère de déduction organique qui est le cachet des lettres authentiques de l'apôtre. Le faussaire a choisi pour situation la captivité parce qu'on pouvait penser que c'était à ce moment que l'apôtre avait eu le plus de loisir. Son but a été, à une époque où l'on se préoccupait de l'affaire si importante de l'unité de l'Eglise, de rapprocher les deux partis paulinien et judaïsant et de favoriser leur fusion en une seule Eglise.

Ewald (1857) chercha à concilier les indices de nature diverse que l'on prétendait découvrir dans cet écrit, en supposant que Paul, après s'être entretenu avec Timothée sur ce sujet, lui avait laissé rédiger lui-même la lettre, et *Renan* s'est montré disposé à accepter cette idée.

Holtzmann (1872) recourut à un autre moyen de concilier les indices selon lui favorables et défavorables à l'authenticité. Poursuivant une idée émise par *Hitzig*, il

distingue dans notre épître un noyau vraiment paulinien, que caractérise son originalité, d'avec un grand nombre de passages dans lesquels se montrent clairement des traces d'imitation par rapport à l'épître aux Éphésiens. Il suppose, en conséquence, qu'il existait à Colosses une courte lettre de Paul et que vers le commencement du IIe s., dans les premiers temps de la gnose, un auteur qui favorisait cette tendance se sera servi de cette lettre pour composer celle aux Éphésiens (ce qui explique les passages où l'épître aux Éphésiens est dépendante de celle aux Colossiens); après quoi le même auteur a eu l'idée de remanier la lettre authentique aux Colossiens d'après sa propre épître aux Éphésiens, et de ce travail est résultée notre épître actuelle aux Colossiens; ainsi s'expliquent les passages où cette épître dépend à son tour de celle aux Éphésiens. Ce résultat serait confirmé par une autre circonstance. Holtzmann distingue dans notre épître deux polémiques toutes différentes qui ne proviennent ni du même temps, ni du même auteur; l'une est absolument la même que celle que nous rencontrons au ch. XIV de l'épître aux Romains qui s'adresse à des judéo-chrétiens légaux et abstinents; c'est celle de la lettre authentique de Paul aux Colossiens; l'autre est dirigée contre un judéo-christianisme plus exalté, d'un caractère théosophique, dans lequel le monde des esprits supérieurs, bons ou mauvais, joue un grand rôle; elle recommande certains moyens ascétiques nécessaires pour parvenir à une illumination et à une sainteté supérieure; elle est du continuateur de Paul.

De Soden défend aussi jusqu'à un certain point cette hypothèse d'interpolation, mais en l'appliquant à un beaucoup plus petit nombre de passages. Tandis que Holtzmann retranche de notre épître comme inauthentiques

cinquante-trois versets sur quatre-vingt-quatorze [1], de Soden n'en rejette que huit et demi, à savoir (I, 15-20; II, 10. 15. 18[b]). Le grand passage christologique I, 15-20 est celui qui lui paraît le plus incompatible avec les idées de l'apôtre. *Hilgenfeld*, *Pfleiderer*, *Weizsæcker* repoussent tout cet essai de triage comme impossible et arbitraire, et envisagent l'épître entière comme inauthentique; Weizsæcker cependant moins résolument que les autres; Hilgenfeld, en reconnaissant que la polémique ne s'applique exactement ni à l'essénisme, ni à l'ébionitisme, ni au cérinthianisme, ni à aucune forme connue du gnosticisme. L'auteur a combiné la polémique ordinaire de l'apôtre avec la sienne propre, mais cette polémique n'avait pour lui qu'un intérêt secondaire. Son but essentiel était de rapporter à l'apôtre Paul l'honneur de cette conception supérieure de la personne du Christ que la plupart en Asie-Mineure attribuaient à Jean. Selon Pfleiderer, les faux docteurs étaient d'origine païenne, mais nourris de Philon et de spéculation alexandrine; ils combinaient une notion dualiste de l'univers avec des pratiques ascétiques. L'auteur leur oppose la christologie de Paul, développée au moyen de formules philoniennes.

L'authenticité a été défendue par *Néander*, *Huther*, *Meyer*, *Bleek*, *Reuss*, *Schenkel (Christus-Bild der Apostel)*, *Klöpper*, *Sabatier*, *Mangold*, *Grimm*, *Guericke*, *Farrar*, *Salmon*, *Weiss*, *Oltramare*.

Nous pouvons grouper sous trois chefs les objections ci-dessus présentées : 1° celles qui proviennent des différences entre cette épître et les écrits précédents de l'apô-

[1] Voici les principaux passages que Holtzmann maintient comme authentiques, du moins en partie; car ils sont aussi plus ou moins fortement interpolés : I, 1-10[a]; 13; 19[a]; 21-23; 25; 29; II, 1. 2[a]; 4-6; 8; 11-14; 16; 18[b]; 20-22; III, 3; 12-13; 17; IV, 2-8; 10-14; 18.

tre; 2° celles qui se tirent des rapports entre notre épître et les sectes du second siècle; 3° celles que soulève sa relation avec l'épître aux Éphésiens.

Première classe d'objections.

Le style[1]. — On trouve dans cette épître vingt-deux mots étrangers aux épîtres de Paul et trente-quatre qui ne reparaissent nulle part dans le N. T.; en échange un certain nombre d'expressions familières à Paul manquent dans cet écrit (δικαιοσύνη, σωτηρία, ἀποκάλυψις, καταργεῖν, etc.). On est frappé de la rareté de certaines particules qui jouent un grand rôle dans les lettres de Paul (γάρ, οὖν, διότι, ἄρα, etc.); de l'usage fréquent des mots composés (ἀνταναπληροῦν, ἀποκαταλλάσσειν, πιθανολογία, ἐθελοθρησκεία, ὀφθαλμοδουλεία, etc.); de celui des synonymes (προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι; ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει; ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς, etc.); des accumulations de génitifs (τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου; τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, etc.); de l'emploi excessif du mot πᾶς. Les constructions sont souvent lourdes et traînantes et les phrases surchargées d'appendices, etc.

Mais ce qu'il y a de fondé dans ces observations, s'explique si l'on tient compte, d'abord, du fait que des phénomènes analogues se présentent déjà dans les lettres précédentes, puis des circonstances nouvelles par lesquelles passaient l'apôtre et l'église. Sur les *hapax*, voir p. 149, où l'on constatera que notre épître ne présente à cet égard rien d'exceptionnel. Si plusieurs expressions nouvelles non employées dans les lettres antérieures se trouvent ici, c'est que la polémique est tout autre. Paul n'a plus devant lui

[1] La discussion d'*Oltramare* sur ce point (I, p. 72-90) me paraît solide et complète.

le même judéo-christianisme; celui qu'il combat maintenant n'a pas pour objet la justification par les œuvres, mais une perfection supérieure à atteindre par l'ascétisme et l'extase. De ce changement résulte chez les adversaires et chez l'apôtre lui-même une terminologie toute nouvelle. L'esprit fécond de Paul, mis en éveil par des circonstances différentes, transforme aisément son vocabulaire. L'absence de certains termes fréquemment employés dans les lettres précédentes s'explique par cette même transformation de la controverse. Un faussaire n'aurait certainement pas manqué de puiser largement dans le vocabulaire connu de Paul. — La rareté de certaines particules logiques résulte de ce que dans cet écrit l'apôtre expose plus qu'il ne discute (*Weiss)* et de ce que sa polémique est moins vive et moins personnelle *(Oltramare)*. En effet, il ne lutte pas corps à corps avec un adversaire qui en veut au principe même de son évangile et de la vie chrétienne, comme lorsqu'il combattait la justice des œuvres; il ne défend pas à proprement parler son foyer menacé. L'ennemi est moins pressant et moins redoutable. — L'accumulation des synonymes et des génitifs se retrouve dans les autres lettres, dans une mesure un peu moindre peut-être (synonymes : 19 dans Col.; 22 dans Philipp.; 12 dans 2 Thess.); quant aux génitifs, comp. 1 Thess. I, 3; 2 Cor. IV, 6 (φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ); Rom. I, 23; V, 17 (τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης), etc. — Le mot πᾶς joue sans doute un grand rôle dans notre épître, dont l'une des idées principales est la réunion de tous les êtres composant l'univers moral sous le pouvoir de Jésus-Christ; mais si l'on se rappelle que cet adjectif, qui revient 38 fois dans notre épître, se trouve 15 fois dans le seul ch. X, 14 fois dans le ch. XIII, 18 fois dans le ch. XV de la 1re aux Cor., enfin 30 fois

dans l'épître aux Philippiens, on ne songera pas un instant à voir là un indice suspect.— Quant aux mots composés et à la longueur des phrases, on retrouve plus ou moins ces caractères dans toutes les autres lettres; et l'on sait que le style du même écrivain prend souvent une teinte un peu différente avec les années et les changements de situation. Nous le constatons chez Paul lui-même en passant de chacune de ses lettres à l'autre. Mais l'on ne peut dire que ce changement atteigne l'élément permanent du style, la contexture grammaticale.

Les pensées. — C'est surtout de la christologie et de l'angélologie qu'il s'agit. La vérité à l'égard de ces deux points me paraît avoir été très nettement exprimée par *Renan*, quand il a dit *(Saint Paul*, p. 275) : « Les formules plus avancées que nous trouvons dans l'épître aux Colossiens existent déjà en germe dans les épîtres les plus anciennes. » Au fond *Baur* lui-même n'est pas sans avoir conscience du même fait. Il reconnaît (II, p. 9) que « dans les homologoumènes de l'apôtre se trouvent déjà des indications *(Andeutungen)* du même genre, mais qui ne sont pourtant que des indications »; et (p. 12) « que le nouveau cercle d'idées transcendantes ouvert dans nos lettres aux Colossiens et aux Éphésiens est une région *dans laquelle Paul avait déjà jeté un regard*, mais qu'il n'avait point encore fixée. » Et en effet l'acte divin de la création de l'univers n'était-il pas déjà attribué à Christ dans 1 Cor. VIII, 6, comme le reconnaît *Reuss* quand il dit *(Ep. paulin.* à 1 Cor. VIII, 6) : « La création physique dont le Christ est l'organe dans sa préexistence, » et dans 2 Cor. VIII, 9 : « Lui qui étant riche s'est fait pauvre pour nous, » parole que Reuss paraphrase ainsi : « Lui qui s'est dépouillé de la gloire divine et qui est descendu dans l'humble sphère de notre existence terrestre. » On voit

donc que l'idée non seulement de la préexistence, mais de la préexistence divine de Christ, était déjà auparavant celle de Paul; car comment aurait-il attribué la création de l'univers à un homme, fût-ce même un homme *céleste* (d'après l'école de Baur)? *Holtzmann* et *Pfleiderer* font ressortir cette différence entre les affirmations de la 1re ép. aux Cor. et de celle aux Col. : que dans la première le εἰς αὐτόν, *pour lui*, est appliqué à Dieu (1 Cor. VIII, 6; comp. Rom. XI, 36), tandis que dans la seconde ce terme est appliqué à Christ. Mais cette différence se résout d'elle-même si l'on se rappelle qu'aux yeux de l'apôtre Christ n'est le centre de tout que pour tout remettre à Dieu (1 Cor. XV, 28).

Paul développe expressément I, 15 et suiv. la notion de la divinité de Christ qu'il n'avait fait qu'indiquer auparavant; c'est qu'il y était maintenant appelé pour faire rentrer dans l'ombre ces médiateurs célestes que l'on mettait à côté, peut-être même (en tant qu'esprits purs) au-dessus de Christ. Voilà pourquoi il insiste sur l'identité de celui qui nous a sauvés, en livrant son *corps de chair*, avec celui par qui tout a été créé et au-dessus ou à côté duquel nul être créé ne peut être placé; ce qui ne contredit nullement, comme le prétend *Holtzmann*, la subordination de Christ par rapport à Dieu partout enseignée par Paul et si bien affirmée dans ce passage même par les expressions d'*image* de Dieu et de *premier-né*. — Que si *Pfleiderer* prétend que le terme de πρωτότοκος est emprunté à Philon, il ne faut pas oublier qu'il se lit déjà Rom. VIII, 29 et que Philon et Paul le trouvaient tous deux dans l'A. T.

Quant à l'angélologie, nous lisons déjà des énumérations semblables d'êtres célestes dans les épitres aux Romains (VIII, 38) et aux Corinthiens (1 Cor. XV, 24). La

seule différence est que celles-ci n'ont que deux ou trois termes (ἀρχαι, ἐξουσίαι, δυνάμεις), tandis que celles des Colossiens et des Éphésiens en présentent quatre, soit en ajoutant les κυριότητες (Éph. I, 21) ou en substituant θρόνοι et κυριότητες à δυνάμεις (Col. I, 16). Ces adjonctions s'expliquent naturellement par le rôle donné à ces différents ordres de créatures célestes dans l'enseignement des faux docteurs. Le fait que les *trônes*, qui occupent la première place dans l'épître aux Colossiens, ne se retrouvent pas dans celle aux Éphésiens, montre qu'il n'y a rien ici de systématique.

Une seule conception distingue réellement l'enseignement de l'épître aux Col. de celui des épîtres antérieures, c'est l'application de l'idée de la réconciliation par la mort de la croix aux puissances angéliques (I, 20). On comprend bien le but de cet enseignement dans un écrit destiné à écarter une doctrine qui attribuait à ces êtres subordonnés un rôle médiateur et rédempteur. Mais Paul l'aurait-il imaginé à l'usage de cette réfutation? C'est là une supposition inadmissible. L'hérésie combattue lui a simplement donné l'occasion de l'appliquer. Nous avons cherché dans l'exposé du contenu de l'épître à jeter quelque jour sur cette pensée. *Origène* l'appliquait aux anges déchus; *Gess* et *Franke* pensent à une classe d'anges intermédiaires entre les démons et les anges déjà parvenus à la sainteté parfaite. Peut-être sera-ce Paul lui-même qui nous en fournira la clef. Il appelle Rom. III, 25 la propitiation par le sang de Christ une *démonstration de la justice divine*, ἔνδειξις δικαιοσύνης. A qui cette démonstration était-elle destinée? A la conscience humaine? Assurément. Mais à elle seulement? N'aurait-elle point eu en vue l'univers moral tout entier? Tous les êtres, hommes et anges, sont témoins, d'après Paul, des souffrances des serviteurs

(1 Cor. IV, 9); ne l'auraient-ils pas été de celles du Maître? Ce spectacle inouï n'avait-il pas aussi quelque chose à apprendre à ces intelligences supérieures? Ne devait-il pas faire retentir aussi dans leur cœur, que la sainteté divine tenait peut-être à distance (comp. És. VI, 2. 3), cette parole : Dieu est amour, et marquer désormais du sceau filial leur relation avec Dieu qui avait été uniquement celle de serviteurs fidèles ? Ainsi tombait la dernière barrière entre les anges et Dieu; comp. Éph. III, 10. 11.

Si l'on répond que cette idée n'en reste pas moins un *unicum* dans les écrits de Paul, n'en est-il pas ainsi de bien d'autres dans ses lettres reconnues comme authentiques; ainsi celle du jugement des anges par les fidèles (1 Cor. VI, 3), ou celle de la remise du royaume divin par le Fils au Père (1 Cor. XV, 28). On ne révoque pas en doute pour cela la 1re aux Corinthiens.

Ni le style, ni les enseignements de cette épître n'offrent donc de sérieux motifs de suspecter son authenticité, quand on la compare aux lettres généralement admises.

Seconde classe d'objections.

Le système que combat l'auteur appartient, dit-on, à un temps postérieur à l'époque de Paul, et lui-même n'écrit pas sans en avoir jusqu'à un certain point subi l'influence.

On a cherché et on cherche encore la forme de gnosticisme que le faux Paul a eue en vue et qu'il a voulu combattre sous l'autorité de ce nom.

Était-ce le *cérinthianisme (Mayerhoff)* ? Selon Cérinthe, un principe divin s'était uni au Juif Jésus, et lui avait communiqué la sagesse et le pouvoir extraordinaires dont il a joui. Cérinthe tenait à la circoncision et à la loi juive; il attribuait aux anges, selon Épiphane, la création du

monde. Lui-même prétendait devoir à des communications angéliques sa connaissance supérieure de l'Évangile. — Il y a là des points de contact, il est vrai, avec les hérétiques de Colosses; mais le trait de ressemblance essentiel manque, l'ascétisme; et comment l'auteur omettrait-il de faire allusion à la distinction si tranchée entre Jésus et le Christ céleste ainsi qu'à l'opposition du démiurge ou dieu inférieur au Dieu suprême?

L'adversaire serait-il le judéo-christianisme *ébionite* et *gnostique* du IIe s. ? *Baur* a bien fait voir les divers traits qui les rapprochent : Jésus, envisagé comme une créature, comme le premier archange; les termes de πλήρωμα, γνῶσις, etc., qu'emploie l'auteur et qui ne se comprendraient bien que dans le milieu gnostique où ils étaient familiers.

Mais pour démontrer l'origine postérieure de notre épître, il ne suffit pas de prouver qu'un système analogue à l'enseignement combattu a existé au IIe s.; il faut établir qu'une tendance pareille n'a pu exister au premier. Et comment y parvenir, en face du ch. XIV de l'épître aux Romains, où nous rencontrons en Italie un judéo-christianisme ascétique et abstinent, tout semblable à celui des docteurs qui troublaient l'église de Colosses ? Sans doute ce dernier avait des traits plus accentués et une tournure plus mystique; il reposait sur une spéculation dualiste plus réfléchie. Mais si, déjà en 58, l'apôtre avait eu à combattre un enseignement de ce genre dans l'église de Rome, comment être surpris que plusieurs années plus tard, dans une église phrygienne, sur un terrain bien plus ouvert à l'influence des idées orientales répandues alors en Asie-Mineure, se soit rencontré un judéo-christianisme de même nature au fond, seulement plus accentué sur certains points?

Les termes de γνῶσις, de πλήρωμα, etc., ne sont nullement l'indice d'un temps postérieur. Ils ont dans notre épître le sens ordinaire et naturel qu'ils ont dans les autres lettres de Paul, tandis que dans la terminologie gnostique, d'où on prétend que le faussaire les a tirés, ils avaient pris un sens en quelque sorte technique. Ainsi le mot πλήρωμα, *plénitude*, désignait chez *Basilide*, *Valentin*, etc., la totalité des émanations célestes dans lesquelles l'Être absolu se réalise d'une manière concrète. Rien de pareil dans notre épître. Quand il est dit que « tout le πλήρωμα de la divinité habite en Christ » (II, 9), cela ne signifie pas le moins du monde que Christ joue à lui seul vis-à-vis de Dieu le rôle que jouait chez les gnostiques la série des émanations divines, en d'autres termes que c'est en Christ que le Dieu infini, mais abstrait, devient un être réel, concret *(Baur)*; car, selon l'auteur des Colossiens, Dieu est lui-même un être concret, la réalité suprême; c'est le Père, plein d'amour, qui nous a transportés dans le royaume de son Fils (I, 13); c'est lui qui, dans la plénitude de sa libre volonté, a *décrété* (εὐδόκησε) de faire habiter en ce Fils la totalité de l'univers (I, 18. 19). L'auteur a voulu dire que toute la richesse de vie inhérente à l'être divin habite dans le Christ, de même que toute la richesse de vie qui est en Christ remplit l'Église, son organe, ainsi qu'il est dit Éph. I, 23, avec une légère modification du sens du mot πλήρωμα (désignant ici l'agent dépositaire de la plénitude au lieu de la plénitude elle-même). Pas plus l'Église ne peut être appelée la plénitude concrète dans laquelle un Christ purement abstrait se réalise, pas plus le Christ n'est présenté par l'auteur comme l'existence concrète dans laquelle l'être abstrait devient réel.

Le rapprochement établi par Baur et son école au sujet du mot πλήρωμα est donc fictif. *Hilgenfeld* lui-même a

reconnu qu'il faut renoncer à indiquer, dans l'époque qui a suivi le temps des apôtres, une secte qui réponde à l'idée que nous devons nous faire des docteurs de Colosses; *Weizsæcker* déclare la même chose. Et quand on viendrait à découvrir une telle secte, cela ne prouverait rien encore, puisqu'il faudrait montrer de plus que l'origine de cette tendance ne remonte pas au temps de l'apôtre. *Reuss* dit avec raison *(Gesch.* § 72) : « La circonstance que le gnosticisme, qui a si richement fleuri dans la génération subséquente, ne peut être dérivé d'aucun endroit et d'aucun nom déterminés, est la preuve qu'il n'est pas la création d'un individu, d'une province, ni d'un moment spécial, mais qu'il est le fruit d'une évolution lente et nécessaire de l'esprit du temps. » Or qui pourrait mesurer par dizaines ou vingtaines d'années un développement de cette nature? M. *Renan* n'est-il pas complétement dans le vrai quand il déclare « qu'au lieu de rejeter l'authenticité des passages du N. T. où l'on a trouvé des traces de gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse et chercher dans ces passages l'origine des idées gnostiques qui prévalurent au IIe s. »? C'est évidemment le cas quant à Valentin et à son école par rapport au IVe évangile.

Plusieurs ont prétendu que les faux docteurs de Colosses appartenaient aux anciens *Esséniens* qui ont passé en masse au christianisme à la suite de la ruine de Jérusalem; cette opinion serait incompatible avec l'authenticité de l'épître. Mais il serait difficile de prouver qu'avant cette grande catastrophe des faits isolés de ce genre n'eussent pas pu se produire; voir sur ce point l'Introd. du Comment. de *Klöpper*. *Holtzmann* dit lui-même (p. 291) : « Des éléments esséniens dans les communautés chrétiennes ne sont en tout cas que des apparitions sporadiques. » C'est accorder ce que nous disons ici.

Holtzmann combat l'authenticité d'une portion considérable de notre épître par la raison qu'on se trouve en présence de deux stages différents d'hérésie, dont l'un est certainement postérieur à l'autre. Le premier est le judéo-christianisme légal et abstinent que Paul combat déjà Rom. XIV; il ne s'agissait pas là de la question de la personne du Christ. Le second est un judéo-christianisme plus compliqué, se présentant sous la forme toute nouvelle d'une théosophie transcendante et mystique, théorétiquement dualiste; d'après elle l'homme terrestre a besoin des esprits célestes pour consommer son salut, et le Seigneur Jésus est envisagé comme un simple homme ou comme un ange. Le premier stage appartient sans doute au temps apostolique; mais le second forme la transition de l'essénisme au gnosticisme et ne peut se concevoir avant le commencement du second siècle. Dans notre épître nous trouvons la polémique de l'apôtre relative à la première forme combinée avec celle de l'auteur subséquent relative à la seconde; elle ne peut par conséquent dater que d'un temps postérieur à Paul. — Cette argumentation repose, d'abord, sur une erreur quant à la doctrine de Paul sur la personne de Christ. Nous avons vu que la révélation de la divinité du Sauveur était renfermée dans l'illumination générale qui l'avait jeté aux pieds du Christ (Gal. I, 16). Depuis la 1re épître aux Thessaloniciens jusqu'à celle aux Romains, il n'en est pas une qui ne repose sur cette conviction[1]. Quant au culte des anges enseigné par les hérétiques, il y a entre cette pratique et le judéo-christianisme légal une relation qu'il ne faut pas méconnaître. Les anges ayant été au point de vue juif les promulgateurs de la loi, c'est les honorer que de respecter celle-ci; c'est les outrager

[1] 1 Thess. I, 10; 2 Thess. I, 2. 12; Gal. IV, 4; 1 Cor. VIII, 6; X, 4; 2 Cor. IV, 6; VIII, 9; Rom. I, 4; VIII, 3. 32; IX, 5.

que de la transgresser; c'est donc se priver de leur assistance contre les mauvais esprits et attirer sur soi leur colère. Voici ce que dit *Weber* dans son remarquable ouvrage *System der altsynagogalen palästinens. Theologie,* p. 166 : « Dans *Tanchuma* il est dit : Quand un homme a accompli un commandement, on le confie à un ange; quand il en a accompli deux, on le confie à deux anges; quand il les a tous accomplis, on le confie à plusieurs anges. Car il est écrit : Il te confiera à ses anges. Et que sont ces anges? Ce sont ses protecteurs contre les *massikin* (mauvais esprits). Car tout le monde est plein d'esprits et de démons. » « Celui qui entre dans un lieu impur doit invoquer la protection des anges » *(Berachoth).* « Celui qui viole un commandement tombe par là sous le pouvoir des démons » *(Debarim rabba).* — Ces déclarations empruntées aux plus anciens enseignements rabbiniques montrent combien étaient intimément liés dans l'esprit des Juifs pieux les deux traits du respect de la loi et du culte des anges par qui elle leur avait été donnée; culte de *dulie* et non de *latrie,* auraient-ils répondu sans doute à celui qui leur aurait rappelé les exigences du monothéisme. Il n'y a donc pas de raison fondée qui empêche d'admettre que les deux degrés que Holtzmann déclare séparés par un demi-siècle d'intervalle ne se soient déjà trouvés réunis dans le temps apostolique.

La proposition d'élimination faite par *de Soden* ne se justifie pas mieux que celle de Holtzmann. Elle est d'ailleurs si réduite qu'elle rentre à peine dans la question d'authenticité. Elle porte uniquement sur quelques paroles christologiques et angélologiques.

L'arbitraire sur lequel reposent ces diverses hypothèses ressort d'ailleurs du fait suivant : D'après *Holtzmann,* c'est un seul et même auteur qui a composé l'épître aux

Éphésiens et interpolé celle aux Colossiens. D'après *de Soden*, l'interpolateur de la lettre aux Colossiens est différent de l'auteur de celle aux Éphésiens. D'après *Pfleiderer*, les deux lettres ont été composées de toutes pièces par deux auteurs différents. D'après *Baur*, c'est le même auteur qui les a composées les deux.

Quant au *troisième groupe* d'objections, celles qui proviennent de la relation entre notre épître et celle aux Éphésiens, nous en renvoyons l'examen à la suite de l'étude de cette dernière.

Nous ne faisons plus mention que de quelques objections spéciales. *Baur* a découvert dans les salutations de Marc, judéo-chrétien, et de Luc, paulinien, un indice de la tendance à la conciliation propre au second siècle. *Weizsæcker* trouve cette même tendance dans la distinction marquée qu'établit l'auteur entre les collaborateurs de Paul judéo-chrétiens et pagano-chrétiens (IV, 10-12 et 12-14). Mais les salutations de Marc et de Luc sont séparées par plusieurs autres, et il ne peut venir à l'esprit d'aucun lecteur de les rapprocher pour y trouver l'intention que suppose Baur, sans parler de la grave erreur que l'on sait être l'idée fixe de ce savant, et qui est partagée aussi jusqu'à un certain point par Weizsæcker. Celui-ci n'a pas compris que l'auteur, en faisant ressortir le petit nombre de ses collaborateurs parmi les judéo-chrétiens de Rome, avait le même but que dans ces mots : « Souvenez-vous de mes liens, » celui de réchauffer la sympathie des Colossiens et de stimuler leur intercession.— *Hilgenfeld* relève cette différence : que Paul accorde toujours la priorité aux Juifs *(Juifs et païens,* Rom. X, 2; 1 Cor. X, 32; XII, 13; Gal. III, 28), tandis que notre auteur fait le contraire *(Grecs et Juifs*, Col. III, 11). Comme si le même auteur ne pou-

vait pas alterner entre ces deux formes : « Juif aussi bien que Grec » et « Grec aussi bien que Juif. » C'est tellement le cas que Paul lui-même continue immédiatement Col. III, 11 en disant : *circoncis et incirconcis.* — *Hilgenfeld (Einl.* p. 669) pense qu'en attribuant à Paul le dogme de la préexistence divine du Christ l'auteur de l'épître aux Colossiens a voulu remettre en honneur cet apôtre qu'on oubliait un peu dans les églises de Phrygie, éclipsé qu'il était par l'éclat grandissant de Jean. Mais le critique s'égare ici à la recherche de motifs absolument étrangers à la composition de nos livres sacrés. Il n'y a qu'un regard faussé qui puisse trouver dans ces écrits la recherche d'une autre gloire que celle de Dieu et de Christ.

L'hypothèse d'*Ewald* et de *Renan*, qui attribuent la rédaction de l'épître à Timothée, est généralement rejetée. Elle repose sur l'appréciation subjective de la construction un peu compliquée de certaines phrases; mais combien n'est-il pas invraisemblable que Paul eût remis à son disciple, même après s'en être entendu avec lui, la tractation d'une matière aussi grave! Et comment s'expliquer la hardiesse avec laquelle Timothée aurait écrit ces mots : « Paul, apôtre de Jésus-Christ » (I, 1); « l'Évangile dont j'ai été fait, moi Paul, le serviteur » (I, 23), et tant d'autres paroles où, sans se nommer, l'auteur parle de sa position et de ses sentiments personnels (I, 29-II, 1 ; IV, 3. 4. 7. 11)?

Les passages nombreux que nous venons de rappeler, font de la lettre entière un acte de faux si l'apôtre Paul n'en est pas l'auteur. Et s'il en eût été ainsi, comment expliquer la réussite d'une fraude aussi hardie? Dans toute l'antiquité chrétienne il ne s'est pas élevé une voix pour la démasquer. Marcion s'en serait fait le propagateur; et pourtant l'on attribue à cette lettre l'intention d'unir les

deux partis que tous les efforts de cet hérétique ne tendaient qu'à séparer plus profondément ! *Reuss* n'est-il pas fondé à demander comment un écrit adressé, non au public chrétien en général, mais à une église existante qui pouvait protester n'avoir jamais reçu rien de semblable du vivant de l'apôtre, n'a été l'objet du moindre démenti ? Selon l'hypothèse de *Holtzmann*, les archives de l'église de Colosses auraient bien possédé pendant un temps l'embryon de cette lettre. Mais un habile faussaire se serait approprié momentanément ce billet apostolique pour composer avec son aide l'épître aux Éphésiens ; puis il l'aurait remis en place après l'avoir transformé et amplifié à sa façon d'après cette dernière. Et toute cette manipulation se serait opérée sans que personne s'en fût douté ! L'église aurait repris cette nouvelle lettre pour en faire lecture sans que personne eût remarqué la différence entre elle et le billet primitif ! Nul n'aurait dit : Voilà bien la condamnation d'un parti qui existe maintenant sous nos yeux, mais qui n'a surgi chez nous que récemment, et dont l'apôtre ne peut avoir eu connaissance !

Nous possédons des échantillons d'écrits fabriqués sous le nom de l'apôtre Paul, une épître aux Corinthiens en arménien, et ses prétendues lettres à Sénèque. Ces écrits sont tellement au-dessous de ceux de l'apôtre que leur origine bâtarde saute aux yeux. Quelle distance entre eux et notre épître, dont l'originalité créatrice ne le cède en rien à celle des écrits les plus puissants de saint Paul !

Nous verrons plus tard en étudiant l'épître à Philémon ce qui résulte de cette lettre en faveur de l'authenticité de notre épître.

IV

Conclusions.

Saint Paul parle, dans la 1re aux Corinthiens (II, 6), d'une sagesse qu'il possédait par devers lui, mais dont il n'avait pu entretenir les Corinthiens, qu'il ne pourrait pas même leur communiquer encore, et qu'il n'expose que quand il se trouve *au milieu des parfaits*, c'est-à-dire de chrétiens parvenus à la maturité de la vie spirituelle. Cette sagesse, elle est sans doute renfermée dans la croix (I, 23); mais non dans la croix en tant que présentée à la conscience de l'inconverti pour le briser ou à celle du croyant pour y opérer la mort au péché. C'est après que ce travail moral est accompli, que la croix devient pour l'âme la source d'une lumière qui éclaire le plan divin, illuminant le passé et l'avenir, initiant l'homme au « mystère de ce que Dieu a décrété avant les siècles pour notre gloire. » Ces mêmes expressions se retrouvent dans notre épître : « le *mystère* caché dès les siècles »; « la richesse de *gloire* qui y est renfermée »; « afin de rendre l'homme *parfait* » (I, 26-28). La sagesse dont il parlait dans la 1re aux Cor. est donc bien celle qu'il expose dans notre lettre et dans celle aux Éphésiens. Si M. *Sabatier* avait compris cette relation, il aurait compris aussi l'erreur grave qu'il commettait en montrant dans ces deux épîtres « la *pensée infatigable de l'apôtre* arrivant enfin à son terme »; « son enseignement prenant *une forme plus spéculative* »; le large point de vue de l'épître aux Romains, qui était déjà une conquête sur les lettres précédentes, devenant le point de départ « *d'un développement nouveau.* » Ainsi s'est produit, selon lui, le « *paulinisme des derniers temps.* » Toute cette

construction s'évanouit devant la déclaration de l'apôtre que nous avons rappelée en commençant ce paragraphe. Si nous nous fions à lui, il possédait cette sagesse, qu'il expose ici, dès le moment où il avait reçu la révélation dont il parle 1 Cor. II; et ce moment ne peut avoir été que celui de la révélation initiale qui l'avait fait apôtre de Jésus-Christ. Non, certes, qu'il eût saisi dès l'abord toutes les applications futures de la pensée divine, ni poursuivi toutes les ramifications du plan de Dieu dans l'histoire de l'Église; mais les grandes lignes du plan divin pour le salut de l'humanité étaient tracées distinctement dans son esprit; et, comme il le dit lui-même, c'est « avec cette portion de la lumière divine à lui dispensée » (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν μοι, I, 25) qu'il s'est mis au service de Christ, qu'il est « devenu son διάκονος » (I, 23).

On voit aisément ce qui, dans la fausse doctrine répandue à Colosses, a évoqué l'enseignement christologique qui fait le fond de l'épître adressée à cette église. Il s'agissait de montrer deux choses : que Christ a de quoi suffire à tout — c'est ce qui résulte de l'habitation de Dieu en lui — et que tout ce qu'il a, il le communique à l'Église; c'est ce qui résulte de son habitation en elle, due à la participation du croyant à sa mort et à sa résurrection. Voilà l'épître tout entière. Ces faits divins n'ont pas été découverts, encore moins inventés par Paul à l'occasion de cette controverse. Il les a tirés du trésor de la révélation qu'il avait reçue et les a exposés au moment où le besoin de l'Église en a réclamé la pleine connaissance. C'est sur cette voie, à lui complétement propre, que son enseignement s'est rencontré, comme au sommet de la pyramide, avec cette parole du Christ dans Jean : « En ce jour-là vous connaîtrez que je suis dans le Père, et que vous êtes en moi et moi en vous » (Jean XIV, 20).

ÉPITRE A PHILÉMON[1]

Malgré sa brièveté et son peu d'importance apparente, ce petit écrit est ordonné avec le même soin que les grandes épîtres de l'apôtre, taillé, s'il est permis de parler ainsi, sur le même patron. Il est lié par les liens les plus étroits à l'épître aux Colossiens.

I

Contenu de l'épître.

Trois parties, comme d'ordinaire : le *préambule*, renfermant l'adresse et l'action de grâces, v. 1-7; la *tractation du sujet;* c'est une requête de Paul, avec l'indication de ses motifs, v. 8-21; la *conclusion,* renfermant commissions et salutations, v. 22-25.

[1] Commentaires.

L.-G. Schmid, 1766. — Storr, 1781. — Hagenbach, 1829. — Mor. Rothe, 1840. — Demme, 1844. — Koch, 1846. — Wiesinger (avec Philip. et Pastor.), 1850. — Ellicott (avec Éph. et Col.), 3e éd., 1865. — Bleek (avec Col. et Éph.), 1865. — Lightfoot, 1875; 7e éd., 1884. — Oltramare (avec Col. et Éph.), 1892.

Travaux spéciaux.

Storr, *Dissert. exegetica,* 1802. — Wieseler, *De epistolâ Laodicenâ,* 1844. — Holtzmann, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1873.

LE PRÉAMBULE.

Cette lettre n'est adressée ni à une église ni à un individu, mais à une famille et au cercle de croyants qui se groupe autour d'elle. C'est qu'en effet la demande adressée par l'apôtre intéresse tous ceux qui se rattachent à cette maison. — Le chef de la famille, *Philémon*, est un citoyen de Colosses, d'après Col. IV, 9 (« l'un d'entre vous »). *Wieseler* et d'autres voient dans Philémon un Laodicéen, mais sans la moindre raison valable [1]. *Théodoret* rapporte que de son temps on montrait encore à Colosses la maison de Philémon. Celui-ci doit avoir joui d'une grande aisance. Il a des esclaves; il possède une maison où il reçoit des amis (v. 22). Sa munificence est connue (v. 5-7). L'épithète de συνεργός, que lui donne Paul, fait ressortir son activité chrétienne dans le milieu où il vivait. Paul n'ayant jamais été à Colosses, il est probable que Philémon et sa famille l'avaient connu dans un voyage à Éphèse. En tout cas, c'était à lui qu'il devait sa conversion, d'après le sens naturel du v. 19. — *Appie* ne peut être que la femme de Philémon; Paul s'adresse aussi à elle, parce qu'il s'agit d'une affaire domestique. — *Archippe* est vraisemblablement leur fils. On voit par Col. IV, 17 qu'il avait un office dans l'église; il remplaçait probablement Épaphras pendant son absence. Il est nommé συστρατιώτης de Paul, comme prenant part à la lutte contre les faux docteurs qui menaçaient le troupeau. — Par les mots : « L'assemblée qui se réunit en ta maison, »

[1] Les raisons alléguées sont que la recommandation à faire à Archippe, Col. IV, 17, suit immédiatement celle de faire venir la lettre qui doit être parvenue à Laodicée, et que cette recommandation n'aurait pu être confiée à l'église même dont Archippe aurait été le pasteur.

l'apôtre désigne la portion des chrétiens de Colosses (κατά distributif) qui se joignait au culte de famille de Philémon; ils avaient sans doute connu Onésime, et Paul tenait à le réhabiliter auprès d'eux tous.

L'action de grâces (v. 4-7) porte sur la charité de Philémon, dont les preuves parviennent constamment aux oreilles de Paul (ἀκούων), et sur la confiance qu'il a non seulement en Jésus, mais aussi envers les saints, *tous* les saints, quels qu'ils soient, en vertu de l'œuvre de grâce que Jésus accomplit chez eux. Il y a une disposition chez les meilleurs chrétiens, après certaines expériences pénibles dans l'exercice de la bienfaisance, à se défier de ceux qui se nomment frères, particulièrement quand il s'agit de nouveaux convertis. Peut-être est-ce là ce que Paul redoute de la part de Philémon à l'égard d'Onésime. En attendant il loue chez lui la disposition contraire; car il sait que noblesse oblige, et il complète son action de grâces en exprimant le vœu que l'activité bienfaisante de sa foi devienne de plus en plus féconde à l'honneur de Jésus-Christ, à mesure qu'il discerne toujours mieux l'excellence de tout ce que Dieu met de bien dans le cœur des fidèles[1]. En parlant ainsi, Paul encourage Philémon à la confiance en la réalité du changement opéré dans son esclave. Le v. 7 paraît faire allusion à une circonstance particulière dans laquelle sa générosité avait éclaté. Serait-ce peut-être à l'occasion du tremblement de terre qui avait frappé cette contrée?

[1] Ainsi disparaissent, j'espère, les difficultés qui ont inspiré des doutes à *Holtzmann* sur l'authenticité du passage v. 4-6, ainsi que les traces prétendues d'imitation qu'il y a trouvées par rapport à Éph. I, 15 et suiv. Comment ne pas voir la différence entre le ἀκούσας et le ἀκούων et l'application toute différente de la notion de πίστις? Quel rapport enfin y a-t-il entre le vœu Éph. I, 17 et celui de Philém. v. 6, qui est en relation si directe avec le cas dont il s'agit?

LE CORPS DE LA LETTRE.

Après avoir ainsi préparé la demande qu'il a à lui adresser, Paul aborde ce sujet délicat avec beaucoup de précautions. C'est un siège en toute forme. Il se garde d'énoncer immédiatement l'objet de sa demande. Il rappelle d'abord à Philémon *quel* est celui qui la lui adresse (v. 8-9); puis il lui parle de celui *pour qui* il l'adresse (v. 10-16). Et ce n'est qu'après avoir ainsi fait les approches qu'il donne l'assaut en prononçant le grand mot προσλαβοῦ, *reçois-le*[1] (v. 17-21).

V. 8-9. C'est Paul qui prie. Il pourrait au besoin commander; il aime mieux demander comme un service personnel ce pardon qu'il pourrait exiger comme un devoir chrétien. Comment Philémon refuserait-il cette grâce à Paul, celui qui passe sa vie au service des Gentils, à Paul usé par l'âge, à Paul qui endure en ce moment toutes les incommodités de la captivité? Si Paul avait au moment de sa conversion 30 à 35 ans, si cet événement a eu lieu vers l'an 37, et si, au moment où il écrivait, on était en l'an 62 ou 63, il devait avoir près de 60 ans.

V. 10-16. A ces motifs tirés de la personne qui demande, Paul joint ceux qu'il trouve dans la personne de celui pour qui il intercède. C'est pour son *fils spirituel*, qu'il a enfanté dans sa prison, celui qui jusqu'ici sans doute n'a guère mérité son nom d'Onésime *(l'utile)*, mais qui désormais en est tellement digne que Paul l'aurait volontiers gardé auprès de lui pour qu'il le servît dans l'œuvre de l'Évangile et qu'il fît pour lui tout ce que Philémon ferait lui-même s'il était présent; mais il n'a voulu devoir cette assistance précieuse qu'à la bonne volonté de Philé-

[1] Ce mot est inauthentique au v. 12.

mon lui-même. C'est pour celui enfin qui, après avoir été momentanément perdu pour Philémon comme esclave, est recouvré maintenant par lui comme un *frère* et un frère pour l'éternité ; frère aimé de Paul, combien plus de celui qui l'avait aimé déjà précédemment comme son maître !

V. 17-21. Enfin l'énoncé de la demande, ainsi préparée : Reçois-le ; reçois-le comme tu me recevrais moi-même. Cependant Paul pressent quelque chose qui pourrait s'opposer dans le cœur de Philémon à un tel accueil : Onésime ne s'est pas seulement enfui de sa maison ; il lui a causé quelque grave dommage dont nous ignorons la nature et qui, en bonne justice, doit être réparé. Eh bien ! oui, il le sera ; et cela par Paul lui-même. Voici ma déclaration, écrite de ma propre main : je te le paierai. Cette offre est-elle sérieuse ? Oui et non ; non, car l'apôtre sait bien que jamais Philémon ne l'accepterait ; mais, oui, en ce qu'elle est destinée à faire naître chez Philémon la réflexion suivante que Paul ne craint pas de lui suggérer lui-même : Comment celui à qui je dois tout, mon salut, pourrait-il me devoir quelque chose ? Ce dernier obstacle enlevé, l'apôtre reproduit sa prière, v. 20, avec un *oui* qui écarte jusqu'à la possibilité d'un refus et en insinuant (v. 21) qu'il attend de Philémon quelque chose de mieux encore. Quoi donc ? Il est à espérer que Philémon aura compris l'apôtre mieux que beaucoup de ses interprètes ; par ex. *Meyer* et *Wiesinger*, qui supposent que Paul attend pour son protégé un bienfait quelconque en sus du bon accueil réclamé, ou *de Soden* qui entend : « Tu feras pour lui au-delà de tout ce que je pense, » mais sans qu'il ait dans l'esprit rien de précis ! Tout cela pour ne pas se mettre en contradiction avec le sens impossible que l'on donne à la parole 1 Cor. VII, 21 : « Préfère l'esclavage à la liberté qui t'est offerte ! » *Weiss* pense que

peut-être l'apôtre insinue à Philémon l'idée de l'affranchissement d'Onésime. *Reuss* dit nettement *(Ep. paul.*, II, p. 241) : « Tu feras plus que je ne demande : tu lui donneras la liberté. » Comment douter en effet que ce ne soit là le sens de ces mots : « Sachant que tu feras même au-delà de ce que je te dis. » Au-delà d'un accueil pareil à celui que l'on ferait à Paul lui-même, qu'y a-t-il autre chose que le don de la liberté? Cette idée n'était-elle préparée par le ὑπὲρ δοῦλον du v. 16? Et comment Onésime eût-il pu se mettre au service de Paul dans l'œuvre de l'évangélisation sans avoir été émancipé?

LA CONCLUSION.

Et d'abord, v. 22, une bien douce prière qui est ajoutée immédiatement comme une sorte de récompense promise pour le bon accueil fait à Onésime. Le : *et en même temps*, indique clairement cette relation : « Tout en préparant le logement de l'un, prépare aussi celui de l'autre. » Cette parole s'accorde avec les passages de l'épître aux Philippiens où Paul exprime l'espérance de leur être bientôt rendu (I, 25; II, 24), et cela, comme dans notre passage, par l'effet des prières de l'église.

Suivent, v. 23 et 24, les salutations des compagnons de Paul; ce sont les mêmes noms que dans l'épître aux Colossiens, sauf celui de Jésus Justus qui probablement n'était pas connu de Philémon. Epaphras est naturellement en tête, comme ami personnel de Philémon et de sa famille; il est appelé *compagnon de captivité* de l'apôtre, sans doute parce qu'il partageait l'appartement privé que Paul avait loué. C'était aussi le cas d'Aristarque (Col. IV, 24). Dans cette lettre privée, l'apôtre omet naturellement les qualifications accordées dans la lettre publique à tous ses collaborateurs.

II

Circonstances de la composition.

Indépendamment même de toutes les coïncidences que nous constatons entre notre lettre et l'épître aux Colossiens, il résulte de son contenu qu'elle a été écrite durant une des deux captivités de Paul (v. 1 et 9); que cette captivité était celle de Rome — Paul jouit d'une liberté telle qu'il peut recevoir un étranger comme un esclave fugitif d'Asie-Mineure — et enfin que cette situation doit être cherchée plutôt dans la première partie de la captivité romaine car Aristarque et Luc, venus avec Paul à Rome, sont encore auprès de lui, tandis que plus tard ils sont absents (ép. aux Philipp.). Tous ces indices nous conduisent donc à la même date que celle de l'épître aux Colossiens : Rome, fin de l'an 62 ou commencement de l'an 63. Ce résultat s'accorde bien avec Col. IV, 7-9, où nous trouvons qu'Onésime est nommé avec Tychique comme porteur de la lettre à cette église. L'accord de toutes ces notices, énoncées sans la moindre trace d'intention spéciale, ne saurait provenir d'un agencement factice.

Dans l'antiquité, jamais aucun doute ne s'est fait jour au sujet de l'authenticité de ces lignes. Si les *Pères apostoliques* ne les citent pas, cela s'explique aisément par le manque de tout contenu didactique. Cette lettre se trouvait dans le recueil de *Marcion*, où elle occupait, d'après Épiphane, l'avant-dernière place, après les épîtres aux Colossiens et aux Laodicéens (Éphésiens) et avant celle aux Philippiens, tandis que, d'après Tertullien, elle venait après celle-ci, comme la dernière. Marcion venait d'Asie-Mineure; il avait mis un soin particulier à l'arran-

gement de son recueil, dans lequel on retrouve presque complètement l'ordre chronologique que la critique actuelle assigne généralement aux épîtres; enfin il n'y avait rien dans cette lettre qui pût le moins du monde favoriser l'enseignement de cet hérétique. Elle est également mentionnée dans le *Fragment de Muratori*, où elle est associée aux trois épîtres Pastorales. L'auteur reconnaît que ces quatre lettres n'appartiennent pas au nombre de celles que Paul a adressées aux sept églises auxquelles il a écrit (ainsi que Jean); ce sont, dit-il, de simples témoignages d'affection; néanmoins l'Église les a canonisées en vue des services qu'elles peuvent rendre à l'administration ecclésiastique.

A ces deux témoignages importants s'ajoutent ceux des anciennes versions, syriaque et latine; ceux d'*Irénée*, de *Tertullien* (qui pense que la brièveté seule de cet écrit l'a préservé des falsifications de Marcion) et de *Clément d'Alexandrie;* enfin ceux d'*Origène* et d'*Eusèbe*.

Dans le préambule de son commentaire sur cette épître, *Jérôme* mentionne l'opinion de gens qui ne la croyaient pas écrite par l'apôtre ou qui, si elle était de lui, estimaient qu'il ne l'avait pas écrite dans un moment où Christ parlait par lui, vu qu'elle ne contenait rien de propre à édifier; ils alléguaient en outre qu'elle était rejetée par la plupart des anciens, parce que c'était une lettre de recommandation et non d'enseignement. Jérôme répond à la première raison que l'on trouve dans toutes les lettres de Paul des choses qui se rapportent à cette vie terrestre, par ex. 2 Tim. IV, 13 (l'ordre de lui rapporter son manteau et ses livres), et à la seconde, que jamais cette lettre n'aurait été reçue par toutes les églises du monde, si elle n'était pas réellement de Paul.

Ce qui ressort de cette antique discussion, c'est que

le rejet de ce livre par plusieurs se rapportait, non à son origine apostolique, mais à sa dignité canonique, et que, si l'authenticité était mise en question, c'était uniquement parce qu'elle paraissait par son objet au-dessous de la dignité du grand apôtre. En raisonnant ainsi, dit Jérôme, ces gens ne font que « trahir leur impéritie. »

La seule attaque sérieuse qu'ait eu à subir l'authenticité de cette lettre, est celle de *Baur*. Avant de la développer, ce savant a senti le besoin de se défendre contre l'accusation d'hypercritique, et cela se comprend. Il fallait pour cela le courage d'une conséquence logique que rien n'arrête. C'est, dit-il franchement, l'inauthenticité démontrée des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens qui a motivé sa défiance à l'égard de celle à Philémon. Ne trouverions-nous point dans cet écrit l'embryon d'un roman chrétien, semblable à celui des *Reconnaissances clémentines*, et qui aurait été destiné à illustrer, par le moyen d'un exemple fictif, la belle idée chrétienne que chaque fidèle se retrouve lui-même dans chacun de ses frères, Paul dans Onésime, Onésime dans Philémon, Philémon dans Paul? *Weizsœcker* et *Pfleiderer* appuient, quoique mollement, l'opinion de Baur en alléguant le nom allégorique d'Onésime. Le dernier pense que ce billet « a pu être donné comme compagnon de voyage à l'épître aux Colossiens pour illustrer par un exemple fictif les préceptes sociaux renfermés dans cette lettre. » *Holtzmann* penche à en admettre l'authenticité (à l'exception des v. 4-6). — Mais tout le talent de Baur n'a pas réussi « à élever cette explication à la hauteur de la vraisemblance » (*Hilgenfeld*). « Peu de pages, dit *Renan*, ont un accent de sincérité aussi prononcé. Paul seul, ajoute-t-il, a pu écrire ce petit chef-d'œuvre. » *Reuss* stigmatise la critique de Baur. *De Soden* voit dans cet écrit un témoignage, plein de charme, de la délicatesse et de l'hu-

mour de l'apôtre, ainsi que de l'élévation de sentiment et de langage avec laquelle il savait traiter les choses concrètes de la vie. Tout le monde a lu le chapitre exquis de M. *Sabatier* sur cette lettre *(L'apôtre Paul,* 2e éd., p. 201-205). On peut dire avec une espèce de certitude que si l'authenticité de ce petit écrit n'entraînait pas presque nécessairement celle de l'épître aux Colossiens, il ne serait venu à l'idée d'aucun critique moderne de la révoquer en doute.

III

Conclusions.

1. On voit beaucoup de chrétiens éminents, de « grands chrétiens, » comme l'on dit, manifester un zèle et une activité remarquables, une puissance d'action et de sacrifice étonnante pour la cause du règne de Dieu en général, et rester froids et indifférents quand il s'agit d'une affaire privée concernant « l'un de ces petits » d'entre leurs frères. Telle n'a pas été la charité de l'apôtre Paul. Lui qui portait sur son cœur le fardeau de l'Église entière, il s'intéressait non moins chaleureusement à la cause du plus humble d'entre ses membres ; et ce n'était pas seulement le soin du salut de son âme qui le préoccupait, mais aussi celui de sa position temporelle. La lettre que nous venons d'étudier, il ne s'est pas contenté de l'écrire de sa propre main, — c'est le sens naturel du v. 19, quoi qu'en dise *de Soden*, — mais personne ne contestera, après l'analyse que nous venons d'en faire, qu'elle a été rédigée avec la même attention, le même soin, la même sollicitude de cœur et de logique qu'une épître aux Corinthiens ou aux Romains. C'est là le trait caractéristique de la charité vérita-

ble. La petitesse même de son objet en prouve la réalité et en fait la grandeur.

2. « On est habitué, dit M. *Sabatier*, à se représenter l'apôtre comme toujours armé en guerre, bardé de logique et hérissé d'arguments. Nous aimons à le surprendre au repos, en un moment de détente, dans ce commerce d'amitié plein d'abandon et même d'enjouement. » Oui, sémite par la gravité austère de sa piété, l'apôtre était hellène par l'aménité de son esprit et la grâce de son langage. *Érasme* a vanté son éloquence cicéronienne à l'occasion du passage final de Rom. VIII ; ne peut-on pas vanter aussi l'atticisme de son épître à Philémon, tant il est vrai qu'il était prédisposé par sa nature même à devenir le messager du monde israélite auprès de la gentilité.

3. Mais ce qui frappe surtout dans ce petit écrit, c'est la manière dont l'apôtre y traite, à l'occasion d'un cas particulier, la grande question de l'esclavage. Il ne pousse pas, au nom de l'égalité chrétienne, le cri d'émancipation et ne se pose point en Spartacus. En renvoyant Onésime à son maître, il reconnaît, il respecte l'institution existante. Mais le langage dont il use ne laisse en réalité à Philémon d'autre parti à prendre que celui d'affranchir son esclave rentré dans l'ordre. Le sentiment de fraternité, de charité et d'égalité chrétiennes qui anime ces lignes, est incompatible à la longue avec le maintien de l'esclavage ; on sent à les lire qu'avec le temps cette épître aura la portée d'un premier manifeste en faveur de l'abolition de l'esclavage et que cette chaîne barbare se fondra à la chaleur du souffle qui les pénètre. L'épître à Philémon, bien comprise, répond point pour point au programme tracé 1 Cor. VII, 21 bien compris ; elle prélude à la méthode pleine de sagesse par laquelle le christianisme a révolutionné et révolutionne encore le monde — sans révolution.

4. Enfin, ce qui donne une importance particulière à cette épître, c'est sa relation étroite avec celle aux Colossiens. « Elle est, dit M. *Sabatier*, comme la signature de Paul qui accompagne celle-ci à travers les siècles. » L'idée d'un petit roman chrétien, émise par *Baur*, est elle-même tellement romanesque, qu'on l'a repoussée dans sa propre école. *Renan* a dit : « Si l'épître est apocryphe, le billet est apocryphe aussi. » On peut dire également : Si le billet est authentique, l'épître doit l'être aussi.

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS [1]

Cette épître est liée aux deux précédentes par deux circonstances extérieures : l'état de captivité dans lequel l'apôtre l'a composée (III, 1 ; IV, 1 ; VI, 20) et son envoi par le même messager, Tychique, qui devait porter les deux autres; puis, d'une manière plus intime encore, par l'analogie entre le sujet traité et celui de l'épître aux Colossiens.

I

Contenu de l'épître.

Dans cette lettre, comme dans la 1re aux Thess., le *préambule* ne se détache pas du *corps de l'écrit* aussi net-

[1] Commentaires particuliers.

Bucer, *Prælectiones in ep. ad Gal., Eph.* etc., 1544.— Zanchius, 1591. — Michaëlis, *Paraphr. und Anmerk. über die Br. an Gal., Eph.* etc., 1750. — Holzhausen, 1833. — Rückert, 1834. — Matthies, 1834. — Harless, 1834 ; 2e éd. 1858. — Stier, *die Gemeinde in J.-C.*, 1848-49; abrégé, 1859. — Eadie, 1854; 1883. — Ellicot, 1855; 3e éd. 1864. — Hodge, 1856. — Bleek, 1865 (posthume). — Bisping, dans *Exeg. Handb.*, 1869. — Dale, 1882. — Schnedermann, dans *Kurzgef. Komm.*, 1888. — Von Soden, dans *Hand-Comm.*, 1891. — Klöpper, 1891. — Macpherson, 1892.

Travaux spéciaux.

Lünemann, *De epist. ad Eph. authentiâ*, 1853. — Holtzmann, *Kritik der Eph. u. Col. briefe*, 1872. — Seuffer, *Das Verwandschaftsverh. des* 1sten *Br. Petri und des Eph. br.* dans *Zeitschr. f. wiss. Th.*, 1881.— Schmiedel, dans *Allg. Encycl. d. Wissensch.*, etc., 1886.

tement que dans la plupart des autres. Il me paraît s'étendre jusqu'à II, 10. Ici commence la *tractation* du sujet qui comprend deux parties, l'une *didactique*, l'autre *parénétique* ou pratique et qui va jusqu'à VI, 20. La *conclusion* est fort courte ; elle comprend les quatre derniers versets, VI, 21-24.

LE PRÉAMBULE (I, 1 - II, 10).

Il comprend, après l'*adresse* (I, 1-2), un hymne d'*action de grâces* (v. 3-14) et le *vœu* que l'apôtre forme incessamment devant Dieu pour ses lecteurs (v. 15 - II, 10).

L'*adresse* ne mentionne personne comme auteur à côté de l'apôtre lui-même. Cependant Timothée était auprès de lui (Col. I, 1 ; Philém., v. 1). Il en est de même dans l'ép. aux Romains, et sans doute par le même motif. Ces deux lettres ont été écrites par lui en sa qualité personnelle d'apôtre des Gentils, dignité qu'il ne partageait avec aucun de ses aides apostoliques.

L'indication des *lecteurs* soulève un singulier et difficile problème. D'après le texte reçu ce sont : « Les saints qui sont à Éphèse et fidèles en Christ Jésus. » Les mots *à Éphèse* se lisent dans la plupart des documents, mais non dans le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*. *Origène* ne les a certainement pas lus, et *Basile* déclare qu'il les a trouvés omis chez ses prédécesseurs et dans les plus anciens d'entre les manuscrits. *Marcion*, qui possédait notre épître dans son Canon, l'intitulait πρὸς Λαοδικέας, *aux Laodicéens*, ce qui prouve qu'il ne lisait pas les mots ἐν Ἐφέσῳ, *à Éphèse*, dans son manuscrit ou qu'il croyait avoir des raisons de les rejeter.

Essayons de nous rendre compte du texte, si l'on omet ce régime. *Origène* et, d'après lui, *Basile* entendaient

les mots τοῖς οὖσι, sans régime, de ceux qui *sont* réellement, qui ont part à l'existence absolue par la communion avec celui *qui est* par essence. Personne aujourd'hui n'admettra ce sens qui ferait de Paul ce qu'étaient ceux qui l'ont proposé, des disciples de Platon. — *Bengel* et *Stier* entendent : « Aux saints qui sont aussi croyants; » le terme de *saints* s'appliquant à la vocation divine, et celui de *croyants* à l'acceptation de cette vocation. Mais Paul eût dit dans ce sens κλητοῖς, *appelés*, et non pas ἁγίοις, *saints;* car le terme de saints implique toujours l'acceptation de l'appel. Dans Col. I, 2 l'expression analogue signifie : « Consacrés à Dieu et cela par leur foi en Christ, » sens qui dans notre passage est rendu impossible pas les mots τοῖς οὖσι καί, *qui sont aussi*. *Weiss* explique : « Saints et participant par là *aux promesses* faites à la foi en Jésus-Christ. » Mais ni le contexte, ni l'expression τοῖς πιστοῖς ἐν X. Ἰ. ne font penser aux promesses divines. Précédemment (*Encycl. de Herzog*, t. XIX) *Weiss* entendait : « Aux saints (de l'ancienne alliance) qui sont aussi croyants en J.-C. » Mais ce sens impliquerait que la grande majorité des lecteurs étaient d'origine juive, ce que ne confirme pas l'épître. — *Credner* interprète : « Aux saints qui sont en même temps de vrais croyants, » c'est-à-dire des croyants pauliniens. Mais comment, dans une épître qui doit resserrer l'union entre les croyants, Paul commencerait-il par les opposer ainsi les uns aux autres ?

Schneckenburger comprend le πιστοῖς comme s'il y avait ὄντως πιστοῖς : « Aux saints qui sont en même temps de réels croyants, » des croyants fidèles et persévérants. Ce sens eût exigé une détermination plus précise ; et peut-on aux yeux de Paul être des saints sans être de vrais croyants? — *Matthies* a proposé d'expliquer ainsi : « Aux saints qui sont *là* (en Asie), dans le lieu où Tychique ira

les visiter. » Ce sens est tout à la fois forcé et oiseux.

Ces essais infructueux semblent démontrer la nécessité de maintenir dans le texte les mots : *à Éphèse*, en dépit des Pères susnommés et des deux plus anciens manuscrits. Mais il faut dans ce cas expliquer leur retranchement chez ces autorités très anciennes. On pourrait supposer que des copistes intelligents les ont retranchés parce qu'ils les jugeaient incompatibles avec les passages d'où il ressort que Paul ne connaissait pas personnellement les lecteurs (I, 15 ; III, 2.4) et que ce n'était pas lui qui leur avait annoncé l'Évangile (IV, 21). Mais comment dans ce cas échapper à cette contradiction elle-même qui doit avoir choqué les copistes? Au point de vue de l'inauthenticité, on peut dire qu'il y a eu là une inadvertance du faussaire. Mais ce serait supposer qu'il ne connaissait pas le premier mot de l'histoire de Paul. Est-ce admissible? — *Michaëlis*, *Harless* et d'autres ont pensé que, quoique l'adresse ne parle expressément que des chrétiens d'Éphèse, la lettre était destinée aussi à un certain nombre de communautés circonvoisines. *Bèze* « soupçonnait » déjà que « la lettre était envoyée non pas tant *aux Éphésiens* qu'*à Éphèse*, » d'où elle devait être communiquée à d'autres églises d'Asie. Mais si Paul n'avait ni fondé, ni visité ces églises, comment pouvait-il les réunir en une seule et même catégorie avec les chrétiens d'Éphèse, au milieu desquels il avait vécu pendant plusieurs années, et s'adresser à ces derniers comme s'ils étaient vis-à-vis de lui dans la même position que les premiers?

D'ailleurs il reste toujours à expliquer comment Marcion aurait pu intituler cette épître *aux Laodicéens*, si son exemplaire eût porté dans l'adresse les mots ἐν Ἐφέσῳ. *Tertullien* a supposé qu'il avait voulu par là se donner l'air d'un *diligentissimus explorator*. Mais c'est prêter un

véritable enfantillage à un homme qui était pourtant un croyant sérieux. Et il reste à savoir si cette imputation ne suppose pas que Tertullien lui-même ne lisait pas les mots en question dans son propre exemplaire. Autrement il eût taxé Marcion, à ce sujet, non de prétention à une pédantesque exactitude, mais de frauduleuse altération. *Credner* et *Laurent* ont supposé que Tychique était porteur de deux exemplaires, l'un adressé à Éphèse, l'autre à Laodicée. Mais d'abord les passages qui impliquent l'absence de toute relation antérieure entre Paul et les lecteurs, ne s'expliquent pas mieux par cette hypothèse, et les salutations que Paul fait parvenir à l'église de Laodicée dans l'épître aux Colossiens, ne permettent pas de penser que dans le même temps il adressait une lettre spéciale à cette église. Cette même raison s'oppose aussi à l'hypothèse de *Bleek*, d'après laquelle Paul aurait adressé sa lettre à Laodicée, mais en chargeant le porteur de la faire lire auparavant à Éphèse, où on devait en garder copie.

Je pense avec le plus grand nombre des critiques actuels que ces difficultés doivent se résoudre d'une autre manière. Non seulement cette lettre ne peut pas avoir été adressée aux Éphésiens seuls, mais elle ne peut pas leur avoir été adressée du tout. Elle ne peut pas davantage l'avoir été aux Laodicéens seuls par les raisons que nous avons dites. Il ne reste qu'une supposition : c'est qu'elle était destinée à tout un cercle d'églises situées dans l'intérieur de l'Asie-Mineure et que Paul n'avait ni fondées, ni visitées. Quelles étaient ces églises ? Nous le comprenons par Col. II, 1, où Paul parle de plusieurs églises phrygiennes qui étaient à cet égard dans le même cas que Colosses. Parmi elles se trouvaient Laodicée et, d'après Col. IV, 13, Hiérapolis, puis sans doute d'autres encore. Rappelons-

nous le groupe des *sept* dans l'Apocalypse, puis toutes celles auxquelles Ignace écrivit en voyage : Magnésie, Tralles, etc. Ainsi s'explique l'absence de toute salutation et en général de toute indication spéciale et personnelle dans le contenu de cette lettre. Ainsi s'explique aussi ce singulier καὶ ὑμεῖς, « afin que vous sachiez *vous aussi* » (Eph. VI, 21), qui a été si étrangement mal compris par *Reuss*, *Holtzmann* et d'autres, et par lequel Paul fait allusion à d'autres lecteurs qui doivent *aussi* recevoir cette lettre par Tychique avec les mêmes informations qu'il y ajoutera.

Ainsi s'explique également le titre πρὸς Λαοδικέας, *aux Laodicéens*, dans le Canon de Marcion. L'exemplaire porté par Tychique devait être communiqué par lui à chaque église successivement, d'après un tour de rôle fixé par l'apôtre, ou bien copié à Éphèse en autant d'exemplaires qu'il était nécessaire. La dernière dans le tour était Laodicée. Marcion, trouvant cet exemplaire à Laodicée, put donc en toute bonne foi l'intituler comme il le fit. Le fait étrange d'une salutation adressée aux Laodicéens dans l'épître aux Colossiens s'explique naturellement de cette manière, puisque l'épître circulaire avait un caractère tout à fait général. Il faut insister ici sur les termes de la commission donnée par l'apôtre aux Colossiens : ils doivent se faire envoyer la lettre venant *de* Laodicée (ἐκ Λαοδικείας, Col. IV, 15), et non une lettre *aux* Laodicéens.

Reste à expliquer comment les mots : *à Éphèse,* se sont introduits dans l'adresse et ont pu devenir avec le temps la leçon régnante. Tychique devait sans doute débarquer dans ce port de mer. Si l'on fit confectionner des exemplaires à remettre aux églises destinataires, ce fut certainement à Éphèse que fut fait ce travail et il est vraisemblable de penser qu'on y conserva aussi une copie de cet écrit important et que, comme cette ville était la mé-

tropole de l'Asie-Mineure et le port le plus à la portée de toutes les autres contrées, lorsque les diverses églises de la chrétienté voulurent en posséder aussi une copie, ce fut à Éphèse qu'elles s'adressèrent, plutôt qu'à l'une des églises de l'intérieur ou de quelque autre port. Ainsi il arriva que dans ces copies nombreuses provenant des archives de l'église d'Éphèse, le blanc primitif fut rempli en toute bonne foi par les mots que nous lisons dans les exemplaires ordinaires, tandis que quelques documents seulement conservèrent la forme de l'exemplaire primitif.

On pourrait appeler *l'action de grâces* qui suit, v. 3-14, une γλῶσσα, un discours en langue, interprété par l'apôtre lui-même. Il y célèbre le salut décrété et accompli par Dieu pour l'humanité. Il remonte, d'abord, jusqu'à la source première de cette œuvre de miséricorde, l'élection que Dieu a faite en Christ des futurs croyants et son dessein éternel de les adopter en son Fils bien-aimé (v. 3-6); puis il loue Dieu pour le sacrifice au moyen duquel le pardon nous a été acquis (v. 7), et il rend grâces pour la connaissance qui nous a été donnée de la pensée d'amour de Dieu à notre égard et de son vaste plan qui consiste à réunir non seulement les êtres terrestres, mais même les célestes en un seul corps ayant le Christ pour Chef (v. 8-10). Enfin, après avoir célébré ainsi l'œuvre divine depuis son origine céleste jusqu'à son terme futur, il se réjouit de ce que l'exécution en a déjà commencé en la personne de ces nombreux croyants juifs et païens qui, comme les lecteurs, ont été scellés de l'Esprit d'adoption et marqués pour le divin héritage (v. 11-14).

A cette action de grâces se joint une *prière* (v. 15-II, 10) pour les lecteurs, dont Paul a appris la conversion, afin qu'il leur soit donné de mesurer toute la portée de l'œuvre accomplie en eux par la foi, la grandeur de la

force divine qui s'est déployée à leur égard et la beauté de l'espérance à laquelle leur donne droit ce changement. La puissance qui les a saisis, n'est rien moins que celle qui s'est déployée en Christ quand Dieu l'a tiré du tombeau et élevé, à travers tous les degrés de la hiérarchie céleste, jusque sur le trône divin, pour faire de lui à la fois le souverain universel et le Chef de l'Église destinée à posséder sa plénitude (v. 15-23). De même, lorsque, avec le reste du monde et comme les Juifs eux-mêmes, ils étaient plongés par le péché dans la mort spirituelle, Dieu les a tirés de ce tombeau en les associant par l'action de sa grâce à la résurrection, bien plus à l'ascension et au règne de Jésus, de sorte qu'ils sont désormais sauvés, réellement sauvés par la grâce d'une part, par la foi de l'autre, et que, par ce don gratuit du salut, créés de nouveau, ils peuvent marcher dans la voie des bonnes œuvres tracée devant eux par Dieu même. Les miracles accomplis en Christ, voilà donc la mesure de ceux que renferme et promet le changement opéré dans les croyants (II, 1-10).

Ce préambule, plus étendu que d'ordinaire, rappelle celui de la 1re aux Thessaloniciens.

LE CORPS DE L'ÉCRIT (II, 11-VI, 20).

L'apôtre est préoccupé de deux pensées qu'il désire faire pénétrer dans le cœur de ses lecteurs : *la grandeur de la grâce* dont ils ont été les objets, et que fait surtout ressortir leur ancien état de païens ; et la *hauteur de sainteté* à laquelle ils doivent s'élever pour répondre dignement à la vocation divine qui les a arrachés à cet état.

La première de ces deux pensées est traitée dans la partie *didactique* (II, 11-III, fin) ; la seconde est l'objet de la partie *pratique* (IV, 1-VI, 20).

Partie didactique (II, 11-III, 21).

1. L'apôtre, pour faire sentir à ses lecteurs la grandeur de la grâce qui leur a été faite, leur remet devant les yeux le contraste entre leur état ancien et leur position nouvelle. Autrefois païens, ils étaient étrangers à l'alliance divine, sans Christ, sans promesses, sans Dieu, sans espérance (v. 11. 12); aujourd'hui, ils se trouvent réunis à Israël par le renversement du mur de séparation, l'abolition, dans le Christ crucifié, de la loi qui s'interposait entre ce peuple et eux; car ils ont été, et les Juifs et eux, réconciliés tous ensemble avec Dieu par le même sang qui a coulé pour eux tous, et ils ne forment plus désormais et les uns et les autres qu'un même corps spirituel, une humanité nouvelle ayant tout entière accès au même Père, par le même Christ, en un même Esprit (v. 16-18).

Voici donc le nouvel état de choses : Il n'y a plus désormais dans l'Église d'étrangers, d'habitants en simple séjour; les croyants, quelle que soit leur origine juive ou païenne, sont dans la nouvelle Jérusalem des concitoyens, servant Dieu à un seul et même titre, des pierres vives dans le temple nouveau qui s'élève sur le fondement que posent les apôtres et prophètes (actuels) et dont Christ est la pierre angulaire (v. 19-22).

2. Comment, à la vue de cet édifice qui s'élève au sein de l'humanité et dans lequel Juifs et païens entrent indistinctement, Paul ne ferait-il pas un retour plein de gratitude sur celui qui a été choisi tout spécialement pour accomplir cette magnifique réunion? Lui, ce pauvre prisonnier, qui écrit ces lignes, il a été jugé digne de recevoir la révélation de ce plan admirable qu'il vient d'esquisser à leurs yeux; ce mystère, si longtemps caché, de

l'adoption des païens, c'est lui-même qui a reçu maintenant la tâche de le réaliser, lui, le moindre d'entre les fidèles, et d'accomplir ainsi une œuvre dont le spectacle révèle aux intelligences célestes des merveilles toujours nouvelles et diverses de la sagesse divine (III, 1-12). Aussi les croyants païens ne doivent-ils point rougir des souffrances auxquelles leur apôtre est exposé pour cette grande cause; ils doivent plutôt s'en glorifier. Pour lui, dans sa prison, il fléchit en ce moment même le genou devant le Père céleste dont la paternité s'étend à toute famille dans l'univers, pour qu'il accorde à ses lecteurs, les croyants d'entre les païens, cette double grâce : l'accroissement constant de leur force spirituelle par l'habitation de Christ en eux et leur affermissement dans la charité, par lequel se dévoilera toujours mieux à leurs regards l'immensité de l'édifice divin, de l'œuvre du salut, dans toutes ses dimensions du temps et de l'espace, ainsi que l'amour insondable du Christ qui n'arrivera à son but que lorsqu'ils seront tous remplis de la plénitude de Dieu. Voilà ce que Paul prisonnier demande pour eux à genoux, sachant bien que Dieu opérera dans l'Église plus que tout ce qu'il peut demander et dire (v. 13-21).

Si c'est là ce que Dieu a fait pour eux, que feront-ils à leur tour? C'est ce que dira la seconde partie de la lettre.

Partie pratique (IV, 1-VI, 20).

Noblesse oblige. Honorés de l'appel divin, ils doivent y répondre dignement, d'abord comme *église,* puis comme *individus*, enfin comme *familles* chrétiennes.

I. — IV, 1-16. Comme église.

1. Ils doivent avant tout travailler à maintenir *l'unité*

du corps, en réprimant pour cela tous les mouvements d'amour-propre, de ressentiment, d'égoïsme qui troubleraient l'union, afin d'être fidèles à l'unité d'Esprit, d'espérance, de Seigneur, de foi, de baptême, de Père, sur laquelle repose l'Église (v. 1-6).

2. Ils doivent ensuite consacrer *les dons divers* qu'ils reçoivent chacun, selon la mesure de la grâce qui lui est donnée, à la croissance normale de l'ensemble du corps de Christ, dont ils sont les membres. Quand l'Éternel descendait de Sion à la tête des armées d'Israël, il faisait parmi les peuples vaincus des captifs qu'il ramenait et qui étaient employés au service du temple; ainsi Jésus est descendu jusqu'à ce qu'il y a de plus bas, pour remonter à la plus haute place, d'où il distribue ses captifs en dons vivants à l'Église, les uns comme apôtres, les autres comme prophètes — ce sont les fondateurs de l'Église, — les autres comme évangélistes — ce sont ceux qui en étendent les limites, les missionnaires, — les autres comme pasteurs et docteurs — ce sont ceux qui travaillent à son perfectionnement intérieur, — de sorte que tous les saints soient formés à l'accomplissement d'une tâche pour l'édification du corps entier, qu'il n'y ait pas de divisions et que le corps de Christ, croissant par tous ces canaux de la communication divine, atteigne la pleine stature conforme à la perfection de son Chef (v. 7-16).

II. — V. 17-V, 20. Comme individus.

En contraste avec le sombre tableau de leur conduite païenne précédente, l'apôtre trace celui de la vie nouvelle que doit produire chez eux la connaissance du Christ qui leur a été fidèlement transmise. Il résume, comme dans l'épître aux Colossiens, et déjà dans Rom. VI, cette vie nouvelle en deux traits : le vieil homme à dépouiller, v. 17-24, et le nouvel homme à revêtir, v. 25-V, 20. Seule-

ment il n'oppose pas en masse, comme dans l'ép. aux Colossiens, l'homme ancien à l'homme nouveau; il établit huit antithèses dans lesquelles il oppose séparément chaque membre de l'un au membre correspondant de l'autre : mensonge et véracité, v. 25; rancune et pardon, v. 26-27; vol et bienfaisance, v. 28; paroles vaines et discours édifiants, v. 29-30; méchanceté et charité, v. 31-V, 2; impureté et chasteté, v. 3-14; imprudence et sagesse, v. 15-17; ivresse charnelle et joie spirituelle, 18-20.

III. — V, 21-VI, 9. Comme familles.

Le trait général est énoncé v. 21 : c'est la subordination mutuelle, en considération de ce Christ qui est l'âme de la vie de la famille, comme de celle de l'Église et de celle de l'individu.

Et d'abord, la relation centrale, celle du mari et de la femme : de la part de l'une, soumission respectueuse; de la part de l'autre, amour tendre, ayant en vue le salut de celle qui est pour lui comme un second lui-même; car dans cette relation sacrée se reflète le grand mystère de la foi, celui de l'abaissement du Christ qui a quitté son Père pour s'unir à l'Église (v. 22-33).

Puis le premier cercle formé autour de ce centre : la relation des parents et des enfants; de la part de ceux-ci, obéissance filiale dictée par celle qui est due au Seigneur; de la part de ceux-là, éducation pleine de fermeté, mais exempte de dureté (VI, 1-4).

Enfin le second cercle plus extérieur encore : la relation des maîtres et des esclaves; de la part de ceux-ci, fidélité partant du cœur qui a toujours en vue le Maître divin; de la part de ceux-là, modération dans l'exercice d'un pouvoir dont ils rendront compte à leur propre Maître (v. 5-9).

IV. — VI, 10-20. L'Église militante.

La tâche de l'Église ici-bas ne s'accomplit pas sous la forme d'un simple progrès. Elle nécessite une lutte, lutte non seulement avec les penchants mauvais du cœur et avec l'inimitié du monde, mais avec l'adversaire invisible qui attise la violence de ces ennemis naturels. Pour ce combat surhumain, les fidèles doivent se revêtir de l'armure surnaturelle dont Dieu a pourvu l'Église. L'apôtre décrit le croyant comme un de ces soldats romains connus et redoutés, tels qu'il en a un à son côté au moment où il écrit : ceint de la vérité en Christ, cuirassé de la justice qu'il tire de lui, chaussé, comme d'un brodequin, du zèle à répandre l'Évangile de paix, opposant le bouclier de la foi en la Providence aux projectiles enflammés du malin, s'avançant intrépidement dans la vie couvert du casque de l'assurance du salut, attaquant l'adversaire par la Parole dont l'Esprit fait une épée acérée, appelant par la prière la bénédiction sur la lutte soutenue par l'armée entière et particulièrement sur la personne de celui que Dieu a placé à sa tête et qui, captif, préside encore dans les chaînes au glorieux combat de la foi.

CONCLUSION (VI, 21-24).

Elle se réduit ici à peu de chose, par la raison surtout que Tychique était chargé des communications personnelles de Paul aux lecteurs. — Le καὶ ὑμεῖς, *vous aussi*, a été expliqué plus haut ; il provient de la destination de la lettre à une pluralité d'églises. — Le vœu final est adressé aux lecteurs avec tous ceux qui aiment sincèrement le Seigneur et forment avec eux la véritable Église. Ainsi se termine, comme dit *Schaff*, « l'épître à l'Église sur l'Église. » Elle sait maintenant pour toujours ce qu'elle est

dans la pensée de Dieu et ce qu'elle doit devenir et faire, dans la communion de son Chef, pour répondre à sa sublime destination.

II

Circonstances de la composition.

Si cette lettre est authentique, elle doit avoir été composée dans le même lieu et dans le même temps que la lettre aux Colossiens. Car elles ont été portées toutes deux par le même messager, Tychique, et la formule d'envoi est presque identiquement la même (Éph. VI, 21. 22; Col. IV, 7. 8). De plus les relations de style et de pensée entre les deux écrits sont telles que l'on ne peut les expliquer ou que par un procédé de copie, incompatible avec le génie de l'apôtre, ou que par une composition simultanée. D'après cela la date serait : Rome, vers la fin de 62 ou le commencement de 63. Voir p. 509-510.

Les théologiens de l'école d'Antioche plaçaient la composition de cette lettre avant l'arrivée de Paul à Éphèse, qui eut lieu en 54. Quelques critiques actuels la placent dans la captivité de Césarée (vers 60); *de Soden,* qui y voit le contre-coup de la ruine de Jérusalem, dans le temps entre 70 et 90; *Ewald,* qui l'attribue à un disciple de Paul, vers 75. *Holtzmann* y voit la transition au gnosticisme à son premier stage et parle de la fin du Ier siècle; *Baur* et son école descendent jusqu'à la grande période du gnosticisme, vers 140. La place que Marcion accordait à notre épître dans son Canon ne permet pas de descendre plus bas. Discuter ici ces dates serait anticiper sur la question de l'authenticité.

Les *lecteurs*, auxquels cette épître était destinée, étaient

des chrétiens d'origine païenne; cela résulte incontestablement de I, 13. où ils sont opposés par le pronom *vous* aux Juifs croyants parmi lesquels se range l'auteur (*nous*, v. 11. 12); de II, 2. 3 et 11-22, évidemment adressés à d'anciens païens; de III, 13 et de IV, 17-19 (« comme le font *les autres Gentils*). » La présence d'une minorité juive n'est pas exclue par là; elle résulte du *nous* opposé à *vous*, I, 11 et II, 3. Mais pas un mot ne fait supposer chez elle une attitude agressive qu'il fût nécessaire de réprimer.

De Soden a prétendu que notre lettre était adressée à la chrétienté pagano-chrétienne en général, et non à certaines églises pagano-chrétiennes déterminées. Mais Tychique ne peut avoir été envoyé qu'à un cercle d'églises particulières (VI, 21); et ce ne peut être aux églises pagano-chrétiennes en général que Paul, ou l'auteur anonyme qui parle par sa bouche, adresse des paroles qui supposent qu'ils ne se connaissent point personnellement, ainsi, I, 15; III, 2. 4; IV, 21. Chacun savait qu'il avait fondé lui-même la plupart de ces églises. — Qui sont ces lecteurs? Seraient-ce les chrétiens d'Éphèse? Nous avons déjà montré que cette manière de voir, qui a prévalu dans l'Église, est inadmissible. Cela résulte du manque complet de tous souvenirs personnels et de toute salutation, ainsi que des passages cités qui excluent expressément toute relation antérieure entre l'apôtre et ceux à qui il s'adresse.

M. *Macpherson* ne reconnaît pas le sens des textes desquels nous tirons cette conclusion. Le ἀκούσας, *ayant entendu* (I, 15), doit, selon lui, s'expliquer comme le ἀκούων, *entendant*, Philém v. 5. Ce mot signifierait simplement que, depuis qu'il a quitté Éphèse, Paul a reçu de bonnes nouvelles de la constance de leur foi et de leur charité. Mais ἀκούων est un présent, et le passé ἀκούσας a bien plutôt son parallèle dans Col. I, 4 qui s'applique à des fidè-

les que Paul n'avait jamais vus et ne laisse pas de doute sur le sens du passage des Éphésiens. Le : *si du moins vous avez appris*, III, 2, n'embarrasse pas davantage M. Macpherson; il n'implique pas la moindre incertitude, mais signifie : comme vous ne pouvez manquer de le savoir, vous au milieu desquels j'ai vécu. Le : *si du moins vous avez entendu Christ...*, IV, 21, s'appliquerait à l'enseignement *intérieur* des fidèles par le Saint-Esprit. Le lecteur jugera si c'est bien là une « saine et sobre exégèse, » comme l'affirme l'auteur. Quant à l'absence de salutations et de réminiscences personnelles, elle s'explique, selon lui, par le ton de « dignité soutenue » qui règne dans l'épître et par la hâte résultant du départ imminent du messager. Ces réponses sont sans valeur.

Pour nous, la conclusion que nous tirons de tous ces indices est, comme nous l'avons dit, que non seulement la lettre n'a pas été adressée aux Éphésiens aussi bien qu'à d'autres, mais qu'elle ne leur a pas été adressée du tout.

Devons-nous, à l'exemple de *Marcion*, et en raison du passage Col. II, 1, où les Laodicéens sont associés étroitement aux Colossiens et rangés expressément parmi les chrétiens non connus de Paul, envisager notre épître comme ayant été adressée spécialement à cette église, ainsi que le pensent *Mangold* et d'autres? En tout cas, nous ne saurions admettre qu'elle ait été adressée aux Laodicéens uniquement. Car si l'auteur la leur eût destinée spécialement, il ne leur aurait pas envoyé, ainsi qu'à un membre éminent de cette église, des salutations par l'intermédiaire des chrétiens de Colosses (Col. IV, 15). Et si l'on admet avec Marcion que notre épître devait parvenir aux Laodicéens, il faut reconnaître aussi qu'elle devait avoir en même temps une destination plus générale qui ne comportait pas de salutation particulière. Et nous nous

trouvons ainsi de nouveau en face de l'hypothèse d'une circulaire adressée à des églises dont Laodicée faisait partie et qui n'était autre que notre épître aux Éphésiens. *De Soden* croit réfuter cette idée d'une lettre circulaire : Pourquoi ne pas renfermer simplement Colosses dans le *circulus,* et lui adresser en outre une lettre propre ? Et pourquoi ne pas donner aux Laodicéens dans la lettre à eux destinée la même direction qui est donnée aux Colossiens à l'égard de la leur propre (Col. IV, 16)? Mais le danger dont était menacée Colosses pouvait s'étendre à Laodicée, qui n'était éloignée de Colosses que de quelques lieues ; il pouvait donc être utile à cette église de prendre aussi connaissance de la lettre spéciale. Et, d'autre part, la destination générale de l'épître que devait recevoir Laodicée, ne permettait pas d'y insérer une direction semblable à celle de Col. IV, 16. Nous ignorons la raison pour laquelle Paul n'avait pas jugé bon de faire faire une copie spéciale de la lettre circulaire en faveur des Colossiens. Simplement sans doute parce que cela ne lui avait pas paru nécessaire. — Mais, demande-t-on encore, qui devait remplir le blanc dans les exemplaires de la lettre générale ? Vraisemblablement Tychique, en les remettant à chaque groupe des églises de l'intérieur auxquelles ces exemplaires étaient destinés. *Schnedermann* objecte qu'un mode si compliqué sent trop les façons d'agir modernes. Mais Paul ne craignait pas de se frayer de nouvelles voies, et l'on peut voir par 2 Cor. I, 1, par Gal. I, 2 et par Apoc. I-III, que des écrits apostoliques furent souvent adressés à un certain nombre d'églises, sans que nous sachions si l'on se contentait d'un seul exemplaire à faire circuler ou si l'on en faisait copier un certain nombre[1].

[1] A lire l'exposé ironique que donne M. Macpherson, p. 62 et 63, de ma manière de voir, que j'ai présentée dans une série d'articles sur les

Quel *but* s'est proposé l'apôtre en joignant à l'épître aux Colossiens une lettre plus générale destinée à des églises qu'il ne connaissait pas personnellement ? Autant celui de l'épître aux Colossiens est évident, autant celui de l'épître aux Éphésiens paraît difficile à définir.

Baur pense qu'en exposant à l'Église une notion supérieure de la personne de Christ et en faisant ainsi de lui le centre d'unité dans lequel s'harmonisent toutes les oppositions, l'auteur a voulu l'élever à la conscience de son unité et travailler à la solution du contraste entre les chrétiens du judaïsme et ceux de la gentilité. Même idée dans l'école de Baur, avec différentes nuances. D'après *Hilgenfeld*, l'auteur lutte en faveur du droit des païens à occuper dans l'Église une position égale à celle des chrétiens juifs. Il cherche par là à réhabiliter le paulinisme dans cette église d'Asie où le judéo-christianisme, introduit par Jean, l'avait supplanté. *Pfleiderer* croit que l'intention de l'auteur a été de réprimer la licence des païens convertis et l'antinomisme qui les poussait à rompre avec les judéo-chrétiens. *De Soden* ne trouve dans la lettre aucune trace d'intention polémique; l'auteur engage simplement tous les chrétiens païens, à la suite de la ruine de Jérusalem, à serrer leurs rangs. *Weiss* a une idée très particulière. Il y avait en Asie-Mineure, comme le prouve la 1re épître de Pierre, composée selon lui avant la nôtre, un grand nombre d'églises qui devaient leur origine, non à Paul, mais à des chrétiens venus de Jérusalem et représentant le christianisme apostolique. C'est à l'union de ces églises avec celles qu'il avait fondées lui-même depuis son arrivée en Asie qu'a voulu travailler Paul dans cette

épîtres de Paul dans l'*Expositor* en 1885 et 1888, articles réunis dans l'ouvrage *Studies on the Epistles*, Londres, chez Hodder et Stoughton, 1889.

épître. Aux yeux de *Holtzmann* et de *Reuss*, l'idée centrale de la lettre est celle d'un plan divin dominant le développement de l'univers moral et ayant pour but la réunion de toute l'humanité, jadis séparée en judaïsme et paganisme. M. *Sabatier* attribue à notre épître un but spéculatif : « Jusque-là l'Évangile avait été conçu comme moyen de salut ; l'apôtre l'élève maintenant à la hauteur d'un principe universel. » « Il tente dans cet écrit un essai de métaphysique chrétienne. » Il montre la rédemption comme « la pensée éternelle de Dieu, embrassant non seulement tous les âges, mais encore l'univers entier. »

Sans entrer dans l'examen de détail de chacun de ces points de vue, je me contenterai d'y opposer celui qui me paraît ressortir de l'épître elle-même lue sans préoccupation. L'auteur veut engager les églises, en majeure partie pagano-chrétiennes, qui relèvent de sa mission en Asie, à élever leur conduite morale à toute la hauteur de sainteté que réclame la dignité de membres du corps de Christ, qui leur appartient à l'égal des membres de l'ancien peuple élu. Si l'on se met à ce point de vue, on comprend toute la première partie qui n'est que la voie pour arriver à la seconde, vrai but de la lettre. L'épître est concentrée tout entière dans le verset IV, 1 : « Je vous exhorte donc à vous conduire d'une manière digne de l'appel que vous avez reçu, » parole à laquelle vise toute la première partie et dont procède toute la seconde. L'unité de l'Église rentre sans doute comme trait essentiel dans le tableau que fait l'apôtre de ce saint organisme du corps de Christ. Mais cette idée ne saurait expliquer le modèle complet de la vie chrétienne que Paul trace dans la seconde partie, ni la description de la lutte et des armes du chrétien qui termine la lettre et dans laquelle il n'est pas fait la moindre allusion à l'union entre les membres de

l'Église. La *grandeur de la grâce* accordée aux chrétiens païens et la *hauteur de la sainteté* à laquelle cette grâce les appelle, voilà l'épître dite aux Éphésiens, dans laquelle l'appel à l'union ne joue qu'un rôle secondaire, et la tentative de constituer une métaphysique chrétienne aucun rôle quelconque. Si l'apôtre étale aux yeux de ses lecteurs « la sagesse d'avant les siècles » (1 Cor. II, 7), il ne songe pas à les charmer spéculativement ; il veut les conquérir tout entiers à Dieu par l'intelligence des plans de son immense et éternel amour.

III

L'authenticité.

Il est étrange que cette épître, la plus attaquée de toutes celles de Paul, soit précisément celle qui possède les plus fortes garanties dans la tradition ecclésiastique.

Le premier et le plus important témoignage est celui d'*Ignace* d'Antioche (au commencement du IIme siècle) qui dit aux Éphésiens (*ad Eph.* XII, 3) : « Vous êtes le lieu de passage de ceux qui sont enlevés à Dieu, les co-initiés de Paul, le sanctifié... qui dans toute la lettre se souvient de vous en Christ. » Si ce sens est exact, l'expression grecque est incorrecte ; car le texte porte littéralement : dans *chaque* lettre, ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ. Si l'on s'en tient, d'autre part, à ce sens littéral, cette parole n'a pas de sens, puisque Paul ne mentionne pas les Éphésiens dans chacune de ses lettres. Il me paraît probable qu'il faut lire avec le rédacteur de la récension amplifiée : πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ, « incessamment dans ses prières, » comme Éph. I, 16 ; à moins qu'en adoptant la première traduction, on ne trouve là une allusion à I, 16, puis à

III, 14, où Paul parle de ses prières pour les lecteurs, au commencement et au milieu de l'épître. Quoi qu'il en soit, en appelant les Éphésiens *les co-initiés* (συμμύσται) de Paul, Ignace fait bien probablement allusion à Eph. III, 3, où l'apôtre parle du *mystère* qui lui a été révélé et qu'à son tour il révèle aux églises. Ces mots, joints à ceux-ci : « Vous êtes le lieu de passage de ceux qui vont au martyre » (dans lesquels Ignace fait allusion au passage de Paul et au sien propre), prouvent que déjà de son temps on envisageait l'église d'Éphèse comme celle à laquelle notre épître avait été adressée. Il n'y a rien là, je crois, qui soit incompatible avec l'explication que j'ai donnée de cette tradition.— Dans la lettre à Polycarpe (V, 1), Ignace lui dit : « Recommande aux frères, au nom du Seigneur Jésus, d'aimer leurs compagnes, comme le Seigneur aime l'Église, » par où il rappelle sans doute Éph. V, 25-29.

Polycarpe, un peu plus tard, écrit aux Philippiens (I, 3) : « Sachant que vous êtes sauvés par grâce (χάριτι σεσωσμένοι), non par les œuvres (οὐκ ἐξ ἔργων), mais par la volonté de Dieu en Jésus-Christ. » Ces mots rappellent incontestablement Éph. II, 8-9. La manière dont le même Père cite (*ad Phil.* XII, 1) la parole du Ps. IV, 4 : « Mettez-vous en colère et ne péchez pas, » en la combinant, comme elle l'est Éph. IV, 26, avec cette recommandation : « Que le soleil ne se couche point sur votre colère, » ne permet pas de douter, comme le reconnaît *de Soden*, que ce ne soit ici une réelle citation.

Nous avons vu que *Marcion*, vers l'an 140, plaçait dans son Canon notre épître à son rang chronologique; il venait du Pont. En Orient aussi, la traduction syriaque et, en Occident, l'ancienne version latine et le *Fragment de Muratori* la reconnaissent également comme apostolique. L'école de *Valentin* en faisait grand usage, citant,

au dire d'Irénée (I, 8, 5), Éph. V, 13, comme parole *de Paul*. D'après les *Philosophumena* (VI, 34. 35) la prière Éph. III, 16-18 était citée par elle avec cette formule : « C'est ici ce qui est écrit dans l'Écriture » (τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ), et Éph. III, 5 : « Le mystère qui n'a pas été revélé aux générations précédentes, » avec cette formule : « *L'apôtre dit.* » Nous constatons enfin que notre épître a été employée, sans la moindre indication d'un doute sur son origine, par *Irénée, Clément* et *Tertullien*, ainsi que par *Origène* et *Eusèbe*. *Renan* dit nettement : « Parmi les lettres qui portent le nom de Paul, l'épître aux Éphésiens est peut-être celle qui a été le plus anciennement citée comme une composition de l'apôtre des Gentils. »

Érasme déjà avait exprimé son étonnement de la différence de style entre cette lettre et les précédentes. Des doutes positifs furent énoncés en premier lieu par *Usteri*, dans son *Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs*, 1824. Disciple de *Schleiermacher*, il était en cela sous l'influence de ce maître. D'après les leçons de ce dernier, en effet, publiées après sa mort (*Einl. ins N. T.* 1845), de grands doutes résultaient pour lui de l'absence, dans l'adresse, du nom de Timothée, pourtant présent alors auprès de Paul (Col. I, 1), de la prolixité du préambule, du manque de tenue et de la forme rhétorique dans le développement des idées, de l'absence de tout ce qui rappellerait les relations personnelles de l'apôtre avec l'église d'Éphèse, de l'ignorance de sa mission d'apôtre des Gentils, supposée chez les lecteurs ; enfin de cette reproduction dans une seconde lettre du contenu d'une lettre précédente. L'idée d'une circulaire ne le satisfaisait pas. Tout cela le conduisait à supposer que Tychique ou quelque autre avait rédigé cette lettre aux églises qu'il devait visiter et qu'elle fut signée par Paul, après avoir été relue par lui.

Ces motifs de doute furent plus énergiquement accentués par *de Wette* (*Einl.*, 1826, et dans son *Commentaire*, 1843). Notre épître n'était guère qu' « une amplification verbeuse » de celle aux Colossiens, dénuée de toute consistance par suite du retranchement de la polémique, qui était l'âme de celle qui avait servi de modèle. C'est un disciple bien doué de l'apôtre qui l'a composée, encore dans le temps apostolique et dans un but irénique.

L'attaque la plus sérieuse est provenue, ici comme dans tant d'autres cas, de *Baur* et de son école (*Schwegler*, *Köstlin*, *Hilgenfeld*, *Hausrath*, etc.). Ce savant crut reconnaître dans notre épître les traces d'influences gnostiques et même montanistes, d'où il résulte qu'elle est due, aussi bien que celle aux Colossiens, à un auteur vivant vers le milieu du second siècle ; le but de l'écrit, but étranger à l'apôtre Paul, mais semblable à celui de l'évangile de Jean, a été de réunir en une grande unité les éléments divers de l'Église de ce temps. L'auteur a jugé utile de développer dans un second écrit le contenu plus général (non polémique) du premier, « sans doute parce qu'il croyait que ce qui était dit deux fois de la même manière dans deux lettres ferait plus d'impression que si cela n'était dit que dans une seule. »

Ewald se rattacha à la critique de de Wette ; *Renan* également, mais tout en subissant l'influence de celle de Baur. Paul a-t-il pu passer son temps à contrefaire lui-même un de ses ouvrages, à faire une lettre banale avec une lettre topique et particulière ? Il y a d'ailleurs dans l'épître aux Éphésiens des mots étrangers à la langue ordinaire de Paul ; la phrase est diffuse, molle, chargée de mots inutiles, enchevêtrée d'incidentes parasites. Les idées aussi diffèrent en bien des points. Le gnosticisme est dans cette épître tout à fait manifeste. L'Église est conçue comme

un organisme vivant, ce qui reporte la pensée aux années 75 ou 80, — ici l'auteur se sépare de Baur ; — la théorie du mariage est différente de celle de Paul. Peut-être l'apôtre avait-il chargé Tychique ou Timothée de composer la circulaire, en la calquant sur l'épître aux Colossiens, tout en écartant ce qui avait un caractère topique.

Le rejet de l'authenticité a trouvé dès lors toujours plus de partisans : en Angleterre *Davidson ;* en Hollande *Scholten*, *Hœkstra*, *Blom* et d'autres ; en Allemagne *Hönig, Hitzig, Holtzmann.* qui fait de la partie authentique de l'épître aux Colossiens le noyau amplifié par l'auteur de celle aux Éphésiens (au moyen de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse), *Ritschl*, *Pfleiderer*, qui attribue cet écrit à un judéo-chrétien différent de l'auteur des Colossiens et déjà plus rapproché du montanisme, *Weizœcker*, qui découvre déjà le faussaire dans la manière dont il fait parler Paul de lui-même (Éph. III, 1 et suiv.), mais qui trouve néanmoins dans cette lettre des parties pleines de vie, de vifs éclairs de pensée et parfois une langage qui rappelle le vrai Paul. *Mangold*, *Schmiedel*, enfin *de Soden*, le défenseur de l'épître aux Colossiens contre Holtzmann, et *Klöpper*, qui du camp des défenseurs a passé maintenant à celui des attaquants. Il est particulièrement intéressant de connaître les motifs qui ont déterminé la conviction de ces deux savants. Ce sont, pour *de Soden,* les différences de style, la manière nouvelle de comprendre l'Église et de parler des douze apôtres, une conception différente de la rédemption, l'habitation spirituelle de Christ dans l'Église substituée à l'attente de la Parousie, etc. L'auteur serait un Juif de la Diaspora, vivant peut-être à Rome, d'après l'emploi qu'il fait de 1 Pierre et de l'épître aux Hébreux, ou en Asie-Mineure, d'après l'adresse *à Éphèse*

et l'emploi qu'il fait de l'épître aux Colossiens, de l'évangile de Luc et de l'Apocalypse.

Pour *Klöpper,* les différences de style ne seraient pas un motif décisif. Mais le vrai Paul ne peut avoir parlé des apôtres comme ayant été associés avec lui à la révélation du mystère de la vocation des païens (III, 3-9; comp. II, 20-22). La rédemption est dans cette épître due à Christ, non plus à Dieu; la réconciliation a lieu entre Juifs et païens, non plus entre Dieu et les hommes (II, 11-19). Chez Paul la Parousie forme la clôture prochaine du présent siècle, tandis que dans cette épître le développement de l'Église a encore de nombreux siècles en perspective (αἰῶνες ἐπερχόμενοι, II, 7). Quelques autres différences signalées me paraissent artificielles et sans portée.

Nous avons à examiner maintenant la valeur de toutes ces objections.

Remarquons d'abord que toutes celles qu'on a tirées du manque de salutations, ainsi que des paroles qui prouvent que les lecteurs n'étaient pas encore connus de l'auteur, tombent d'elles-mêmes dès que la lettre est envisagée comme une encyclique adressée aux églises phrygiennes, situées à l'intérieur de l'Asie-Mineure. Nous constatons ensuite que, quant aux prétendus rapports soit d'opposition, soit d'affinité, avec le *gnosticisme* et avec le *montanisme,* les derniers critiques n'en tiennent plus aucun compte. Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit à l'égard du gnosticisme en étudiant l'épître aux Colossiens. Quant au montanisme, il ne peut en être question, quand il s'agit d'un écrit qui ne mentionne pas même la Parousie, qui parle fort peu de *l'Esprit* (πνεῦμα), employant de préférence la formule *dans le Seigneur* (ἐν Κυρίῳ), et qui voit dans les prophètes non les révélateurs de faits à venir, mais les interprètes de l'œuvre ac-

complie présentement dans le monde par l'Évangile.— La notion de l'*Église* comme unité organique embrassant toutes les églises locales, n'est nullement étrangère à l'esprit de Paul. Il dit Gal. I, 13 qu'il a persécuté « l'Église de Dieu. » 1 Cor. X, 32, il oppose aux Juifs et aux Grecs « l'Église de Dieu. » Selon 1 Cor. XII, 28, « Dieu a établi *dans l'Église* en premier lieu les apôtres. » Que si cette notion d'unité est particulièrement relevée dans notre épître, comme elle l'est aussi, quoique à un moindre degré, dans celle aux Colossiens, cela tient à la nature des sujets traités dans ces deux écrits, sujets dont ce grand fait est un élément important. L'on ne peut qu'admirer la perspicacité de M. *Renan* qui sait dire en quelle année, ou à peu près, cette idée a surgi dans la pensée chrétienne et qui croit pouvoir dater par ce moyen, à quatre ou cinq années près, la composition de notre épître.

Relativement aux *apôtres,* le vrai Paul ne les traite pas autrement qu'ils ne le sont dans notre épître, quand 1 Cor. XII, 28. 29 il leur assigne la première place (« *en premier lieu* les apôtres, en second lieu les prophètes... ») dans l'énumération des dons et charges établis par Dieu dans l'Église; quand 1 Cor. XV, 9. 11 il met leur témoignage sur la même ligne que le sien propre dans l'œuvre de la fondation de l'Église; quand il associe étroitement leur sort au sien, 1 Cor. IV, 9; quand Rom. XVI, 25 il fait rentrer *son évangile* dans *le témoignage* général *rendu à Christ*, par qui, si ce n'est par eux? Et n'a-t-il pas toute raison de parler ainsi, en pensant à la vision de Pierre à Joppe (Act. X, 10 et suiv.) et en se souvenant du rôle de ces Douze, élus spécialement pour fonder l'Église (Luc VI, 13 et suiv.; Marc III, 13 et suiv.) et qui ont entendu et reproduit publiquement des paroles telles que celles-ci : « Le champ, c'est le monde; » « En vérité, je vous dis qu'il en

viendra d'Orient et d'Occident qui seront assis à table dans le royaume des cieux, avec les patriarches, tandis que les enfants du royaume seront jetés dehors. » Il faut bien remarquer en effet que ce n'est pas le fait de la vocation des païens en lui-même qui a été l'objet de la révélation particulière accordée à Paul, mais la simplicité de la condition d'entrée exigée d'eux, la foi seule.

Quant à l'épithète de *saints* donnée aux apôtres et prophètes (III, 5), elle est appelée ici par la notion de révélation qui domine tout le passage. Les prophètes de l'ancienne alliance sont appelés saints, Luc I, 70 (« selon que Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes »), en raison du contact immédiat avec le Dieu saint que supposait chez eux l'acte révélateur; c'est par la même raison que Rom. I, 2 leurs écrits sont mentionnés avec cette même épithète (« ce qu'il a promis par ses prophètes dans de saints écrits »). De même encore 1 Cor. XVI, 1; 2 Cor. VIII, 4; IX, 1, Paul parle de la collecte faite *pour les saints,* par où il entend les judéo-chrétiens de Palestine, non qu'il les envisage comme moralement meilleurs que les croyants d'entre les païens, mais parce qu'ils appartiennent à un peuple spécialement rapproché de Dieu par la révélation qu'il a reçue de lui. L'homme à qui Dieu se communique pour qu'il puisse communiquer le message divin à ses frères, reçoit le titre de saint, non parce qu'il est plus pur qu'eux, mais parce que Dieu l'a jugé digne de lui servir d'organe. Il n'est donc pas besoin de recourir, comme le fait *Reuss,* à la supposition d'une interpolation pour expliquer cette épithète donnée ici aux organes de la nouvelle révélation.

Y a-t-il réellement de l'inconvenance dans la manière dont Paul parle, III, 1 et suiv., de son apostolat et de son intelligence du mystère de Christ? Vis-à-vis de lecteurs

inconnus il doit revendiquer une autorité plus que simplement humaine pour l'œuvre qu'il fait en leur faveur et pour l'enseignement qu'il leur donne. N'est-ce pas de leur salut qu'il s'agit? Quant à lui personnellement, on peut lire v. 8 la manière dont il se taxe.

La notion de la *descente aux enfers* (Éph. IV, 9), que l'on dit étrangère à Paul, est-elle réellement renfermée dans ce passage, et ne faut-il pas voir dans les mots τῆς γῆς un complément d'apposition : « les lieux inférieurs, qui sont la terre elle-même »? C'est une question. Quoi qu'il en soit, comment pourrait-on expliquer Rom. XIV, 9 sans faire intervenir l'idée de la descente de Christ dans le séjour des morts? — Il est faux de prétendre que la notion du *mariage* diffère dans notre épître de celle qu'énonçait Paul dans la 1re aux Corinthiens. Il suffit pour s'en convaincre de relire 1 Cor. XI, 3 et 7.

Il est faux également que l'universalisme de notre épître soit différent de celui de Paul, qu'il consiste uniquement dans l'incorporation des païens au peuple juif qui reste le vrai, l'unique peuple de Dieu, que la rédemption enfin ne consiste, d'après notre auteur, que dans l'abolition du mur mitoyen qui séparait Juifs et païens. La réconciliation des Juifs et des païens est sans doute, conformément au contexte, le premier fait relevé II, 13-15; mais dès le v. 16 l'auteur s'élève au fait de nature supérieure dont dépend le premier. Si les Juifs et les païens ont été réunis en une seule *humanité nouvelle,* ce n'est pas que les seconds aient été purement et simplement agrégés aux premiers. Comme le dit bien *Oltramare*, « la réconciliation n'a pas lieu sur le terrain juif. » En Christ, les uns et les autres ont été élevés par la réconciliation commune avec Dieu à un niveau supérieur (v. 16, τῷ θεῷ), et c'est dans cette sphère commune du salut divin qu'ils se sont rencontrés

et unis et qu'en commun ils ont accès au même Père, en en même Esprit (v. 18).

Si l'on voulait presser l'expression de *concitoyens des saints* au point d'en conclure qu'aux yeux de l'auteur le christianisme n'est que le judaïsme perfectionné et que par conséquent les païens deviennent réellement juifs en se faisant chrétiens, il faudrait à plus forte raison tirer cette conclusion du passage de Rom. XI où Paul représente les païens convertis comme des branches d'olivier sauvage entées sur le tronc de l'olivier franc.

En donnant à l'expression αἰῶνες ἐπερχόμενοι le sens de siècles futurs sur cette terre, comme si l'idée de la Parousie était remplacée ici par celle d'un lent développement de l'Église, il est clair que l'on arrive à une intuition toute différente de celle de l'apôtre. Mais où est le droit de cette interprétation? *De Soden* dit lui-même : « Expression désignant le siècle messianique qui commence *avec* la Parousie » ; comp. Marc X, 30 et Luc XVIII, 30 (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος).

Holtzmann dit qu'une épître qui ne discute plus le droit des païens, qui se contente de l'affirmer et d'en célébrer le triomphe, dépasse par là même le temps de Paul qui a été celui de la lutte. Mais qui nous dit que la victoire, une victoire relative, n'ait pu appartenir encore à l'époque de Paul? Les épîtres aux Galates et aux Romains n'avaient pas été écrites en vain ; le ton de la seconde est déjà tout autre que celui de la première. Dix ans de lutte énergique comme celle qu'a soutenue personnellement l'apôtre pour cette grande cause de la vocation et de l'affranchissement des païens, et surtout l'apparition sur le théâtre de l'histoire, en Asie, en Grèce, en Italie, d'églises innombrables au sein de la gentilité, n'observant plus la loi de Moïse, ces faits-là n'avaient certes pas manqué d'apporter la lumière

dans les esprits. Mais ce qui est plus remarquable, c'est que cette victoire est pour l'auteur de notre épître l'objet d'une contemplation pleine d'étonnement. Il la célèbre comme un fait nouveau et tout récent. Ce qui était inconnu dans les âges précédents est enfin présentement révélé et réalisé. Ceci nous reporte précisément au temps où, vers la fin de sa carrière, l'apôtre, jetant un regard en arrière sur la grande œuvre de sa vie, y reconnaissait avec adoration l'accomplissement du plan éternel de Dieu [1].

Arrivons aux objections les plus sérieuses. C'est d'abord la dépendance où notre épître doit être de celle aux Colossiens. Paul peut-il avoir contrefait son propre écrit, s'être copié lui-même? Les tables de parallèles dressées par *de Wette* et *Holtzmann* ne laissent aucun doute sur la relation littéraire qui existe entre les deux écrits. C'est dans l'explication du fait qu'on diffère. *Mayerhoff*, avec quelques autres, admettant l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, pense que l'auteur de celle aux Colossiens a voulu en faire un extrait. *De Wette* et d'autres croient au contraire que l'épître aux Colossiens est l'original que l'auteur de celle aux Éphésiens a amplifié. *Holtzmann*, dans un écrit qui est un chef-d'œuvre d'exactitude, de patient labeur et de sagacité, a reconnu à la fois les caractères d'originalité et de dépendance des deux lettres et fondé là-dessus l'hypothèse que nous avons exposée. Toutes ces opinions méconnaissent un fait capital dans cette question, c'est, malgré ces coïncidences partielles, l'originalité complète des deux écrits quant à leur idée centrale, quant à leur but et quant à leur marche. L'œil est frappé d'abord par les parties dans lesquelles les deux circonfé-

[1] Voir les admirables réflexions de *Salmon* sur ce sujet, *Introd.*, p. 428-431.

rences coïncident; mais à la longue il reconnaît la distance qui sépare les deux écrits.

L'idée centrale de l'épître aux Colossiens est ce que la *personne de Christ* est pour l'Église ; celle de l'épître aux Éphésiens, ce que *l'Église* est et doit être pour Christ. Ce que Christ est pour l'Église dépend naturellement de ce qu'il est lui-même en vertu de la relation qu'il soutient avec Dieu; de là le morceau christologique qui est le point de départ de l'épître aux Col. et que *de Soden* a la malheureuse idée de vouloir éliminer. — Ce que l'Église est pour Christ dépend aussi naturellement de ce qu'elle est dans la pensée et dans le dessein de Dieu; de là le morceau sur l'Église qui forme le point de départ de l'épître aux Éphésiens et où elle est présentée comme l'Élue éternelle de Dieu destinée à devenir le corps, c'est-à-dire la demeure et l'organe du Christ. — Le but des deux lettres n'est pas moins différent que leur point de départ. La première tend à montrer à l'Église qu'elle ne doit chercher aucun moyen de sanctification en dehors de Christ, vu qu'elle a tout pleinement en lui; la seconde veut lui faire sentir ce qu'elle doit être pour répondre à sa glorieuse destination d'organe parfait du Christ glorifié. — La marche suivie dans l'un et l'autre écrit répond à cette double différence de but et de point de départ. Dans l'un, l'auteur commence par exposer la plénitude du salut qui est renfermée dans la personne et l'œuvre de Christ, puis il écarte les méthodes qui prétendent employer d'autres moyens. La voie suivie dans l'autre est d'exposer d'abord la grandeur incommensurable de la grâce faite aux païens, appelés à former en commun avec les Juifs le corps de Christ; puis de tracer le tableau de ce que doit être l'Église de la gentilité pour se montrer digne de cette glorieuse position.

L'on voit ainsi la différence des deux sphères dans lesquelles se meuvent ces deux épîtres et des deux centres qui en dominent le mouvement : pour l'une le Christ ; pour l'autre l'Église. Mais on comprend aussi par là qu'elles doivent coïncider sur une partie de leur surface : l'exposé de ce que Christ est pour l'Église touche de trop près à l'exposé de ce que l'Église est pour Christ, pour qu'un auteur, traitant successivement ces deux sujets, pût sans pédanterie ne pas se répéter dans les parties homogènes. « Ce qui serait surprenant, dit M. *Renan* lui-même, c'est qu'il en fût autrement. » Paul a eu le bon esprit de ne pas craindre cette répétition. C'est pour n'avoir pu admettre ce procédé si simple et si naturel que *Holtzmann* s'est jeté dans l'inextricable complication et l'arbitraire sans bornes qui ont frappé de nullité son immense travail.

Outre l'imitation de l'épître aux Colossiens, on objecte celle de la 1re de Pierre, de l'épître aux Hébreux et de l'Apocalypse. Mais pourquoi envisager comme preuves d'une dépendance littéraire des coïncidences qui peuvent provenir du fonds commun des idées chrétiennes et des relations personnelles qu'ont dû avoir entr'eux les auteurs de ces écrits ? Se représente-t-on celui d'un écrit aussi original et — dirai-je ? — aussi compacte que l'épître aux Éphésiens, le composant en copiant successivement ici une phrase, là un membre de phrase ou bien un mot de l'un, puis de l'autre des écrits susnommés ? La 1re de Pierre est écrite tout entière dans le but de préparer l'Église à la persécution qui paraît imminente, et c'est de cet écrit que dépendrait l'épître aux Éphésiens qui n'aborde pas un instant l'idée de la souffrance en général, encore moins celle de la persécution ! On cite le terme de *mauvais jour* (VI, 13) ; mais cette expression très vague a, d'après le

contexte, un sens moral et purement individuel; et ce terme qui seul rappellerait l'idée de l'épître de Pierre est étranger à celle-ci. Les rapports avec les deux autres écrits existent bien quant au fond, mais non quant à la forme. Et en tout cas, il faudrait prouver que, s'il y a eu imitation, ce procédé n'a pas eu lieu en sens inverse de celui qu'on admet.

La réelle, la sérieuse objection contre l'authenticité de notre épître, celle qui, je l'avoue, n'a pas été sans provoquer bien souvent chez moi des doutes, c'est celle que soulève *le style* de cet écrit; non pas les 78 *hapax* (par rapport aux autres épîtres de Paul) ou les 34 (par rapport au reste du N. T.) que l'on allègue; — nous renvoyons à ce sujet à ce qui a été dit p. 149; 519 et suiv. On parle de verbosité, de lourdeur, d'enchevêtrement. Je crois que c'est forcer la note. On signale dans cet écrit une abondance d'épithètes, une richesse de compléments ou de synonymes, des séries de propositions incidentes, qui, nonobstant la grandeur et la variété des idées, contrastent avec la vigoureuse sobriété qui caractérise en général le style de Paul. Peut-on admettre que la pensée de l'apôtre ait jamais pu revêtir une forme aussi oratoire? Je ne le crois pas impossible. Le ton d'un hymne n'est pas celui d'un traité. Un chant de triomphe ne ressemble pas à un cri de guerre. Le génie de Paul était assez souple pour adapter sa manière d'écrire à des genres de composition fort différents. Il rappelle aux Corinthiens (1re ép. XIV, 18) « qu'il parle en langue plus qu'eux tous. » Nous savons plus ou moins ce que signifiait ce terme de *langue :* un discours dans lequel l'exubérance du sentiment l'emportait sur l'exercice des facultés rationnelles. Paul réclame pour cette raison de celui qui veut parler en langue dans l'assemblée, qu'il interprète le contenu de l'extase à la-

quelle son âme vient de se livrer. Un pareil discours était, d'après le v. 6, tout différent d'un enseignement et même d'une prophétie. Son caractère dominant d'après le v. 18 était l'action de grâces, l'εὐχαριστία. Or c'est précisément là aussi le caractère de notre épître, surtout dans la première partie où se font le plus remarquer les traits particuliers qui ont été signalés; voir surtout les passages I, 3-14; 15 - II, 10; 19-22; III, 13-21. Je ne dis point que ces morceaux aient été la traduction d'une langue; je constate seulement que l'esprit de l'apôtre était apte à les produire. Le désir qu'éprouvait Paul de faire sentir aux chrétiens d'Asie, jadis plongés dans le paganisme le plus grossier, la grandeur de l'œuvre de grâce accomplie en leur faveur conformément au plan éternel, et cela par son ministère, a bien pu faire déployer les ailes à sa parole et lui inspirer ces accents nouveaux.

Si nous éprouvons quelque difficulté à réaliser cette pensée, que l'on songe d'autre part aux difficultés bien plus grandes qu'il y aurait à admettre qu'une épître qui aurait surgi 10, 30, 60 années après la mort de l'apôtre, une épître qui aurait trahi sa composition factice par des phrases entières empruntées telles quelles à l'épître aux Colossiens, eût été acceptée par toutes les églises, par celles d'Asie, en particulier celle d'Éphèse elle-même, sans l'ombre d'une contradiction! Que l'on songe à l'impudence inouïe de celui qui, des années après la mort de l'apôtre, aurait osé écrire cette phrase : « Afin que vous sachiez, vous aussi, ce qui me concerne et ce que je fais, Tychique, mon frère bien-aimé, vous en informera. » Je demanderai encore comment il se ferait qu'en terminant sa composition un auteur si peu scrupuleux n'eût pas imité la salutation ordinaire de Paul et transcrit de l'épître qu'il exploitait ces mots (Col. IV, 18) : « La salutation, de ma pro-

pre main, à moi, Paul. » Cette différence s'explique au contraire tout naturellement si l'une de ces lettres était adressée directement par Paul à une église particulière, tandis que les exemplaires de l'autre devaient être copiés, et cela peut-être à distance de l'auteur. Enfin il n'est pas aisé de comprendre comment un écrit composé à l'une des époques postérieures supposées ne ferait aucune allusion aux souffrances des chrétiens et au drame sanglant des persécutions impériales inauguré par Néron.

Le résultat de toutes ces considérations ne nous paraît pas douteux. Les raisons en faveur de l'authenticité, malgré les quelques difficultés que nous avons reconnues, sont à nos yeux non seulement prépondérantes, mais décisives.

IV

La question de priorité.

Il ne nous reste plus qu'à examiner brièvement une question qui, en comparaison de celle que nous venons d'étudier, paraît de bien peu d'importance : celle de la priorité de l'une ou de l'autre des deux épîtres expédiées à ce moment de la vie de l'apôtre par le même messager. Je ne puis croire avec *Eichhorn*, *Credner*, *Hug*, *Anger*, *Mayerhoff*, *Reuss*, *Hofmann*, etc., que l'épître aux Éphésiens ait été écrite la première. Il est plus naturel de penser, avec *Néander*, *Harless*, *Olshausen*, *Meyer*, *Schenkel*, *Sabatier*, etc., que des deux lettres complémentaires l'une de l'autre, celle qui a été provoquée par une demande positive et par un besoin déterminé, a précédé, et que l'autre, non pas plus générale, comme on le dit souvent à tort, mais consacrée à un sujet en rapport étroit avec celui de la première, a été due à la préoccupation plus

étendue qu'avait évoquée la composition de celle-ci. Il me paraît qu'en dehors de cette raison décisive, celles que l'on a données en faveur de l'une ou de l'autre manière de voir sont bien insoutenables. Les défenseurs de la priorité de la lettre aux Colossiens ne cessent d'alléguer le καὶ ὑμεῖς, *vous aussi*, d'Éph. VI, 21 (comme si Paul voulait dire : vous, aussi bien que les Colossiens auxquels je viens d'adresser une lettre) ; tandis que les partisans de l'opinion contraire allèguent Col. IV, 16, en ce sens que la commission donnée aux Colossiens de faire venir de Laodicée l'épître arrivée à cette église (celle aux Éphésiens), prouve que celle-ci existait déjà. Ces deux raisons me paraissent aussi peu solides l'une que l'autre. La première tombe par le fait que l'allusion supposée à l'épître aux Colossiens est impossible, puisque les lecteurs ne pouvaient se douter sans explication de l'existence de cette lettre. Ce καὶ ὑμεῖς, *vous aussi*, devait, au contraire, être parfaitement compréhensible pour eux, dès qu'ils connaissaient la destination à un plus grand cercle d'églises de la lettre qu'ils avaient sous les yeux. La raison opposée, tirée de Col. IV, 16, n'a pas plus de valeur ; car l'apôtre pouvait parfaitement parler à l'avance de cette lettre circulaire qu'il était sur le point d'écrire, ou bien il peut avoir ajouté cette commission dans la lettre aux Colossiens après que celle-ci était déjà rédigée. — Quant aux motifs tirés des passages parallèles pour l'une ou l'autre opinion, je me contente d'ajouter ce mot de *Weiss :* « Ils sont dénués de toute valeur, dès qu'on attribue les deux lettres au même auteur. »

V

Conclusions.

1. Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens ne représentent nullement un *deutéro-paulinisme,* selon le terme employé à cette heure, par lequel les disciples de l'apôtre auraient, après sa mort, cherché à compléter son enseignement et à l'adapter aux nouveaux besoins de l'Église. Elles ne constituent pas non plus un progrès de sa pensée, en vertu duquel il aurait lui-même tenté de couronner par un essai de métaphysique chrétienne la simple prédication du salut qui l'avait seule préoccupé jusqu'à ce moment. Les enseignements que contiennent ces lettres mettent en lumière un côté essentiel et nécessaire du salut divin qu'il avait reçu d'En-haut la mission de prêcher au monde.

L'apôtre avait parlé lui-même dans ses lettres précédentes d'une *viande* spirituelle, destinée aux *hommes faits* seulement, et que par cette raison il avait dû renoncer à présenter aux Corinthiens à cause de l'état d'enfance dont ils n'étaient pas encore sortis. Il n'avait pu leur offrir que *le lait* de la Parole. Il désigne par ce terme (1 Cor. II, 2) la prédication du Christ et du Christ comme crucifié, du Christ qui n'a point connu le péché et qui a été fait péché pour nous, du Christ dans la mort duquel nous trouvons par la foi la justice devant Dieu dont nous sommes privés, et la pleine réconciliation avec lui. C'était là le lait dont il avait nourri la foi naissante des Corinthiens : qu'entendait-il par la viande qu'il leur aurait donnée plus tard, si leur croissance se fût opérée d'une manière normale? Les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens nous l'apprennent.

Après que le croyant a trouvé la justification par la foi au Christ, crucifié pour lui, et que le fondement du salut personnel a été ainsi posé chez lui, une nouvelle œuvre divine doit commencer, complément de la première et sans laquelle celle-ci avorterait bientôt comme une plante qui n'a pas réalisé son développement normal.

Cette œuvre nouvelle, qui seule accomplit et assure le salut, c'est la substitution de la sainte vie de Christ à la nôtre corrompue. C'est ici un côté du salut que ceux qui se nomment chrétiens oublient fréquemment. Il a été en quelque mesure méconnu par le Réveil qui, dans la première partie de ce siècle, a opéré un si bienfaisant renouvellement dans l'Église. On se figure que la sanctification doit suivre, comme d'elle-même, la justification, qu'il suffit pour cela du sentiment de reconnaissance du fidèle pour la grâce du pardon qu'il a reçue. Paul met en relief dans nos deux épîtres la vraie pensée de Dieu à cet égard. Christ, le Christ vivant, glorifié, celui en qui habite la plénitude de la divinité, c'est lui qui doit venir habiter dans notre cœur justifié, faire par là habiter en nous la plénitude de Dieu et opérer ainsi l'œuvre de notre sanctification. Il est, dit Paul lui-même 1 Cor. I, 30, *notre sainteté* aussi bien que *notre justice*. Et ce qu'il fait pour l'individu, il le fait par là même pour le corps entier.

Ce n'est pas là une conclusion de la logique humaine tirée par Paul en suivant le fil de sa propre spéculation ; c'est la pensée de Dieu lui-même *prédécrétant* avant les siècles, comme dit saint Paul, le plan du salut pour notre gloire (1 Cor. II, 7). Sans ce couronnement (l'œuvre de Christ *en nous*), le salut divin ressemblerait à cette tour commencée et restée inachevée, dont Jésus a une fois parlé à ses disciples. Qu'on relise Rom. V, 9. 10, où la participation à la vie du Christ est expressément indiquée

comme devant compléter l'imputation de sa mort pour nous mettre à l'abri de la colère, et Gal. II, 20, où l'apôtre parle du Christ vivant dont la vie a remplacé la sienne propre, et l'on comprendra qu'en écrivant nos deux épîtres l'apôtre n'obéissait pas à une fantaisie de son esprit spéculatif, mais qu'il présentait aux églises d'Asie un élément intégrant du salut, dont leurs besoins spirituels appelaient en ce moment la consignation écrite et développée.

2. Je n'ai pas cru nécessaire, dans le cours de cette étude, de m'arrêter à une circonstance à laquelle on a attaché quelque importance dans ces derniers temps, l'emploi de certaines expressions qui paraissent faire allusion aux mystères helléniques (μυστήριον, τέλειοι, ϕωτίζειν, etc). Je ne vois pas en vérité pourquoi l'apôtre Paul n'aurait pas connu l'existence de ces rites antiques qui jouaient un si grand rôle dans la vie grecque, et je ne comprends pas pourquoi l'on ne pourrait pas admettre qu'il a voulu montrer par ces allusions, ainsi qu'il l'a fait à Athènes, dans son appel au *Dieu inconnu*, que l'Évangile possède en réalité tout ce dont le monde n'a que des pressentiments ou des caricatures.

3. J'ai fait remarquer la relation qui existe entre les grandes épîtres du troisième voyage, relation nullement intentionnelle, mais qui en fait une espèce de trilogie. Une relation analogue nous frappe entre les trois épîtres que nous venons d'étudier. Le rapport entre les deux plus grandes saute aux yeux : la divine souveraineté de la *tête*, la sublime beauté du *corps*, voilà deux thèmes corrélatifs, qui font des deux écrits dans lesquels ils sont traités une paire inséparable. Et quant à la troisième lettre, plus petite, ne prend-elle pas, comme accidentellement, place à côté des deux premières, en faisant ressortir la noblesse

de chacun des *membres* du corps, fût-il même le moindre d'entre eux ?

Ces trois épîtres sont comme le déploiement sous toutes ses faces de la richesse renfermée dans ce mot de Jésus : Moi, le cep ; vous, les sarments.

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS[1]

I

La fondation de l'église.

La ville de Philippes devait son nom à Philippe, roi de Macédoine, le père d'Alexandre-le-Grand, qui l'avait rebâtie pour servir de forteresse frontière entre son royaume et la Thrace. Elle se nommait précédemment *Crénides*, « les sources, » à cause des ruisseaux nombreux qui arrosent la plaine haute où elle est située, et spécialement du cours d'eau principal, nommé Gangitès, qui va se jeter dans le

[1] Commentaires spéciaux :

Rheinwald, 1827. — Matthies, 1835. — Hölemann, 1839. — Rilliet, 1841. — Jatho, 1857. — Weiss, 1859. — Bisping, 1866. — Schnedermann, dans le *Kurzgef. Comm.*, 1888. — Lightfoot, 1868 ; 6me éd., 1881. — Eadie, 1884. — Ellicot, 1888. — Moule, 1889. — Lipsius, dans le *Hand-Commentar*, 1891.

Travaux particuliers :

Lünemann, *Pauli ad Phil. Ep.*, 1847. — Ernesti, dans *Stud. u. Krit.*, 1848. — Grimm, *Litter.-Blatt.* de l'*Allg. K. Zeit.*, 1850, 1851. — Resch, *de l'Auth. de l'Ép. aux Phil.*, 1850. — Schenkel, dans *Bib.-Lexik.*, 1872. — Hilgenfeld, *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1871, 1873, 1875 et 1877. — P. Schmidt, *Neutest. Hyperkritik*, 1880. — Holsten, dans *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885 et 1886. — Weiffenbach, *Zur Ausleg. von Phil. II, 5-11*, 1884. — Zahn, *Zeitschr. f. kirchl. theolog. Wiss.*, 1885.

Strymon, à une lieue plus à l'ouest. Elle avait pour port Datos ou Néapolis, située à trois lieues au sud, sur la mer Égée. C'était dans la plaine de Philippes que s'était décidé, peu de temps auparavant, le sort du monde, par la victoire d'Octave et d'Antoine sur les derniers défenseurs de la république, Brutus et Cassius. Après la défaite d'Antoine qui suivit bientôt, Octave assigna la ville de Philippes, comme résidence, au reste des soldats de son rival vaincu. Philippes devint ainsi une colonie romaine avec droit de cité italienne. Elle était administrée, comme toutes les colonies de ce genre, par des magistrats nommés Duumvirs. Il s'y trouvait un certain nombre de Juifs, mais non, paraît-il, en nombre suffisant pour posséder une synagogue proprement dite, de sorte qu'ils se rassemblaient le jour du sabbat au bord de la rivière pour y faire leurs ablutions et leurs prières.

En automne de l'an 52, Paul, dans son second voyage, était arrivé avec Silas et Timothée à Troas, sur la rive asiatique de la mer Égée, à la suite d'un arrêt mystérieux qui les avait empêchés d'exercer leur mission en Asie-Mineure. Paul fut tiré de la perplexité dans laquelle cette dispensation l'avait plongé, lui et ses compagnons de voyage, par la vision que l'on sait; et aussitôt, avec Silas, Timothée et l'auteur du récit des Actes, Luc, sans doute une ancienne connaissance datant du séjour à Antioche, il partit pour la Macédoine, franchissant l'intervalle qui sépare l'Asie de l'Europe. Le récit de la fondation de l'église de Philippes est connu; voir Act. XVI. Ici, comme ailleurs, ce fut par la synagogue ou ce qui en tenait lieu, qu'il pénétra dans la place. La première personne baptisée fut une prosélyte venue d'Asie-Mineure, dont la maison devint la demeure des missionnaires. Il serait superflu d'entrer dans le détail des scènes qui suivirent. Quand Paul, après

avoir tiré parti de sa qualité de citoyen romain, quitta Philippes, il put prendre congé d'un groupe de frères en Christ qu'il laissait sous la direction de Luc, comme le noyau d'une église vivante (v. 40). Cela se passait vers la fin de l'an 52. Il ne revit point cette jeune église jusqu'à la fin de son séjour à Éphèse ; il se rendit alors en Achaïe, d'abord, puis en Macédoine ; c'était le moment le plus critique du conflit qui s'était élevé entre lui et l'église de Corinthe (en 57). Revenu à Éphèse, il en repartit, après le tumulte excité par Démétrius, pour la Macédoine (2 Cor. II, 12. 13). Il s'occupait alors particulièrement de la collecte projetée pour les pauvres de Jérusalem ; il trouva les chrétiens de Philippes, de Thessalonique et des autres villes de Macédoine prêts non seulement à donner leurs biens, mais aussi à se donner eux-mêmes (2 Cor. VIII, 1-5) pour l'œuvre du Seigneur ; c'était en 58. Enfin au printemps de l'année suivante, en se rendant à Jérusalem pour accompagner ceux qui y portaient la somme collectée, il passa la semaine de Pâques à Philippes. Durant les intervalles plus ou moins longs qui séparèrent ces quatre séjours, les relations de l'apôtre avec l'église ne paraissent pas avoir jamais complétement cessé. Les Philippiens avaient à cœur de le soulager dans sa vie si laborieuse ; ils le soutenaient de temps en temps par des envois d'argent, et Paul, qui connaissait leurs sentiments élevés, ne craignait pas d'accepter d'eux un service qu'il aurait refusé de la part d'autres églises ; c'était naturellement à chaque fois l'occasion pour lui de leur envoyer des remerciements auxquels se joignaient les autres communications qu'il pouvait avoir à leur faire.

Telles étaient les relations qui existaient entre Paul et cette église, bien-aimée entre toutes, qu'il appelle (Phil. IV, 1) « sa joie et sa couronne. »

II

Contenu de l'épître.

Cette lettre, que l'on a appelée « la plus épistolaire entre les épîtres, » ne traite pas un sujet particulier. Son objet proprement dit est un remerciement auquel l'apôtre joint, comme le ferait un père qui écrirait à sa famille pour la remercier d'une marque d'affection, des nouvelles et des exhortations. Ces deux derniers éléments alternent dans le cours de l'épître; le remerciement la termine. Quand on écrit à l'occasion d'une circonstance particulière, on peut traiter de cette circonstance soit en commençant, soit en finissant. Il est facile de comprendre que, comme il s'agissait ici d'une affaire d'argent, Paul ait préféré ne pas commencer par là. Comme d'ordinaire, cette lettre comprend trois parties :

1° Le *préambule*, renfermant adresse, action de grâces et prière d'intercession (I, 1-11);

2° Le *corps de la lettre* (v. 12-IV, 9), comprenant des nouvelles entremêlées d'exhortations;

3° La *conclusion*, consacrée à des communications particulières (v. 10-23).

On voit qu'à certains égards et par son contenu très personnel, cette lettre se rapproche du billet envoyé à Philémon; mais, comme celui-ci, elle n'en présente pas moins le même arrangement logique que toutes les autres épîtres.

LE PRÉAMBULE (I, 1-11).

L'*adresse* renferme quelques particularités intéressantes. A son nom l'apôtre associe ici celui de Timothée. Il tient à

lui donner cette place d'honneur, car il n'oublie pas qu'il avait été son collaborateur dans la fondation des églises de Macédoine. C'est ainsi qu'il agit également dans l'adresse des deux épîtres aux Corinthiens envers lui et Silas. Les procédés de l'apôtre envers ses compagnons d'œuvre sont toujours empreints de la plus parfaite courtoisie. Cette manière de faire ne l'empêchera pas de parler plus loin de Timothée à la 3e personne et de lui-même à la 1re, comme s'il n'écrivait qu'en son propre nom. — Il ne prend pas dans l'adresse le titre d'apôtre, mais seulement celui plus général de *serviteur* de Jésus-Christ; c'est encore un procédé délicat, dont le but est de pouvoir se réunir avec son jeune compagnon d'œuvre sous un titre commun. — Le terme de *saints en Jésus*, par lequel il désigne les membres de l'église, indique leur consécration à Dieu par la foi en Celui qui a formé le lien entre l'église et ces deux hommes.

Enfin dans l'adresse sont mentionnés pour la première fois, comme personnages spéciaux, deux ordres de fonctionnaires : les *évêques,* que nous croyons pouvoir identifier avec les presbytres, d'après Act. XX, 17 et 28. C'est l'office le plus élevé, celui qui était chargé de tous les soins de l'administration temporelle et spirituelle de la communauté (comp. 1 Cor. XII, 28, κυβερνήσεις), mais non point encore officiellement du ministère d'enseignement, car les dons, et parmi eux celui d'enseignement, s'exerçaient encore à cette époque avec une entière liberté (comp. Rom. XII, 7). Puis les *diacres,* appelés à secourir au nom de l'église les personnes qui sont dans la détresse, les veuves et les orphelins, les malades, les frères en passage, etc.; comp. 1 Cor. XII, 28 (ἀντιλήψεις). Il est assez naturel que ce soit dans cette église, la plus ancienne d'Europe, qu'apparaissent pour la première fois réunis et constitués

ces deux éléments essentiels de l'organisation ecclésiastique. Mais peut-être l'apôtre avait-il une raison plus particulière de les mentionner ici, si c'étaient eux qui avaient provoqué la démarche dont il remercie l'église en terminant.

L'*action de grâces* exprime avec vivacité la satisfaction que fait éprouver à l'apôtre l'intérêt actif témoigné par les Philippiens, dès le moment de leur conversion jusqu'à cette heure, pour la cause de la prédication évangélique. Paul espère que l'œuvre de Dieu commencée en eux ira se perfectionnant jusqu'au jour de Christ. Il ne saurait penser autrement à leur égard ; cette bonne espérance lui est imposée par l'affection dont il est rempli envers des êtres qui n'ont cessé de sympathiser à ses souffrances et à ses travaux pour la cause du Seigneur. Aussi demande-t-il constamment à Dieu que leur amour se déploie en dons de connaissance chrétienne, en tact spirituel, en pureté, en édification mutuelle, en fruits de justice, à la louange de Dieu (v. 9-11).

LE CORPS DE L'ÉPITRE (I, 12-IV, 9).

L'apôtre passe familièrement dans cet écrit des nouvelles aux exhortations et de celles-ci aux premières. Il n'y a pas d'autre plan marqué.

Premier morceau : Nouvelles relatives à l'apôtre lui-même (I, 12-26).

Les Philippiens, qui s'intéressaient vivement à la personne de Paul, pouvaient craindre qu'un si long emprisonnement n'eût complétement paralysé son travail apostolique. Paul leur apprend au contraire que cette captivité subie pour le nom de Christ est devenue notoire dans

toute la caserne prétorienne et plus loin encore. — Ce résultat était dû sans doute tout particulièrement à ce que les soldats, qui se relayaient auprès de lui, avaient parlé de ce prisonnier si différent de ceux qu'ils gardaient d'ordinaire, et aux visites que les entretiens de Paul avec eux lui attiraient. — De plus, il rapporte qu'un puissant mouvement missionnaire, s'est déclaré, à l'occasion de son arrivée, parmi les chrétiens de Rome. Tous, sans doute, ne travaillent pas dans le même esprit. Il y en a qui annoncent Christ dans un sentiment de mauvais vouloir pour l'œuvre et la personne de l'apôtre, — c'étaient naturellement des judaïsants, — mais d'autres le font en lui témoignant la sympathie la plus vive et en enseignant d'accord avec lui. Qu'importe ? dit Paul en parlant des premiers. En travaillant contre moi personnellement, ils contribuent pourtant à la propagation de la connaissance du Christ, et c'est ce dont je me réjouis et me réjouirai toujours (v. 12-18). — On s'est achoppé à cette généreuse parole. On y a vu une contradiction avec l'anathème prononcé par Paul dans les Galates sur ces mêmes judaïsants. *Weiss* résout cette objection en admettant qu'il ne s'agit point ici de prédicateurs du judéo-christianisme légal, mais des chefs de l'église de Rome, qui, blessés du rôle prépondérant que l'apôtre jouait depuis son arrivée, critiquaient sa personne et dénigraient son œuvre *(Einl.*, § 26). Mais comment un homme, enfermé dans son appartement et empêché de paraître dans les assemblées, aurait-il pu devenir pour d'autres un sujet de jalousie ? Et comment attribuer aux chefs de cette église des sentiments aussi bas ? Il est plus naturel de penser que le danger annoncé par l'apôtre Rom. XVI, 17-20 s'était réalisé et que, pendant les quatre ans qui s'étaient écoulés depuis l'envoi de l'épître aux Romains, le judéo-christianisme hostile à Paul avait

fait son entrée à Rome. Que si l'apôtre se réjouit d'une prédication qu'il avait condamnée si sévèrement en Galatie et ailleurs, il faut se rappeler qu'elle avait une tout autre portée au milieu de la population romaine, totalement étrangère à l'Évangile, que lorsqu'elle venait bouleverser une église déjà fondée et détruire l'œuvre apostolique. Il y avait tout à perdre, rien à gagner, pour une église, comme celles de Galatie, à retomber sous le joug légal; mais il y avait tout à gagner, rien à perdre, pour une population païenne, comme celle de Rome, à entendre prêcher le nom du Christ, fût-il enveloppé encore dans les langes mosaïques. Et c'est la gloire de l'apôtre Paul d'avoir possédé assez de grandeur d'âme et de largeur d'esprit pour faire cette différence, en dépit de la haine dont il se voyait l'objet de la part de ceux qui déployaient ce zèle si impur.

Cette propagation de l'Évangile, ajoute-t-il, tournera à sa délivrance, quoi qu'il arrive, soit par sa libération, soit par sa mort, grâce aux prières des Philippiens et à l'assistance de l'Esprit divin, qui continuera à le soutenir de sorte qu'il ne cesse pas de glorifier Christ (v. 19-20). Voici en effet quel est son sentiment à l'égard de sa situation : il est tiré des deux côtés; Christ est son tout; par conséquent la mort, qui le réunira à lui, sera pour lui un gain; mais, d'autre part, vivre, ce sera porter du fruit à sa gloire. Il s'en remet donc au choix de Dieu. Seulement il croit être assuré que ce sera plutôt cette seconde alternative qui se réalisera et qu'il lui sera encore donné de travailler à l'édification de ses lecteurs et à l'accroissement de leur joie, ce qui lui procurera à lui-même un surcroît d'honneur au jour de Christ (v. 21-26).

Second morceau : Exhortations à l'union et à la fidélité dans toute leur conduite (I, 27 - II, 18).

1. V. 27 - II, 11 : Le devoir de l'union. — Il n'y a pas un mot dans ce passage qui conduise à l'idée, adoptée par un grand nombre de critiques, défendue en particulier par *Holsten*, qu'il s'agit ici du bon accord entre les deux partis pagano- et judéo-chrétien. Le développement II, 1-4 montre clairement que l'apôtre pense à des rivalités d'amour-propre ou à des questions d'intérêt personnel, telles qu'elles se rencontrent dans toutes les communautés chrétiennes, parce que le vieil homme y déploie encore sa puissance, mais nullement à des différences dogmatiques. Les versets I, 28 et 29 rappellent absolument le passage 2 Thess. I, 4-10 qui n'a certainement aucun rapport à des adversaires judaïsants.

a) L'union est pour l'église la condition de la victoire. — Les *adversaires*, dont il est parlé v. 28, sont les ennemis naturels de l'Évangile, juifs ou païens. Comme ils se coalisent souvent pour attaquer, les chrétiens doivent serrer leurs rangs pour lutter, s'estimant heureux d'avoir été appelés non seulement à croire en Christ, mais encore à souffrir pour lui, à l'exemple de leur apôtre (v. 27-30).

b) La condition de l'union. — Aucune nouvelle ne pourra consoler et réjouir leur apôtre prisonnier et répondre à son désir intime, comme celle de leur amour mutuel et du bon accord régnant entre eux tous ; seulement il faut pour cela deux choses, l'humilité par laquelle on se met au-dessous des autres et l'abnégation par laquelle on fait de leurs intérêts les siens (II, 1-4).

c) L'exemple de Jésus-Christ. — Il n'y a qu'un moyen pour le chrétien de remporter cette double victoire sur son moi égoïste et vain, c'est de substituer à ses senti-

ments naturels l'esprit d'abnégation dont Christ nous a donné le sublime exemple. Cet exemple, Paul le retrace aux yeux des Philippiens de manière à les entraîner, comme par une impulsion irrésistible, à la même manière de sentir et d'agir. Lui qui jouissait d'un état divin et qui eût pu par conséquent paraître ici-bas dans une gloire semblable à celle de Dieu, il n'a pas jugé que ce fût une chose bonne à faire que de s'approprier spontanément un tel honneur; il s'est au contraire dépouillé de cet état divin en entrant dans l'état de serviteur, venant ici-bas tel qu'un simple homme et vivant en tout à la manière humaine; et, comme tel, il s'est abaissé encore, poussant la dépendance volontaire jusqu'à mourir et à mourir même sur une croix. C'est pourquoi aussi, plus il s'était profondément abaissé, plus Dieu l'a souverainement élevé, lui donnant un titre supérieur à tout autre titre, afin qu'au nom de Jésus, là-haut parmi les glorifiés, ici sur la terre, là-bas dans le séjour des morts, tout genou fléchisse, et que toute langue lui rende hommage comme au Seigneur, à la gloire de Dieu le Père (v. 5-11).

L'idée de ce dépouillement volontaire du Christ suivi de son élévation à la souveraineté universelle a été comprise de plusieurs manières. *Luther* et d'autres ont cherché à l'expliquer uniquement par le renoncement qu'a exercé Jésus sur lui-même durant sa vie terrestre, en se refusant l'usage des perfections divines qu'il possédait pourtant toujours par devers lui. Cette interprétation, soutenue encore par *de Wette* et quelques modernes, est à cette heure presque universellement rejetée. Elle ne peut rendre compte de l'expression « être en forme de Dieu, » et il est clair qu'au v. 7 seulement est décrite l'entrée de Jésus dans l'existence humaine. Il s'agit donc bien au v. 6 de Christ dans son état de préexistence ; voir les commentaires

récents de *Lipsius* et de *Schnedermann*. Le terme de μορφή désigne, non une forme quelconque dont un être peut se revêtir, mais la forme organique dans laquelle l'essence, la vie intime de cet être se manifeste au dehors, en opposition à σχῆμα, qui désigne une tenue extérieure, une manière d'être résultant de circonstances plus ou moins accidentelles[1] (voir mon Comment. sur Rom. XII, 2). L'apôtre veut donc désigner par là un état divin répondant à la nature même de la personne qui le possède. Réduire, comme le fait l'école de Tubingue, le sens de cette expression à l'idée d'un corps éthéré, lumineux, dont Christ, l'*homme* céleste, aurait été revêtu, n'est pas possible non plus; c'est ce qu'a reconnu *Holsten* lui-même, qui tire précisément de cette expression une raison contre l'authenticité de notre épître, puisque l'auteur accorde ici au Christ préexistant un état bien supérieur à celui d'*homme* céleste que lui attribue le vrai Paul d'après 1 Cor. XV, 45; ce savant pense à l'état d'un être céleste, par exemple d'un archange. Mais ce sens ne répond pas non plus à l'expression μορφὴ θεοῦ. Reste l'interprétation de *Beyschlag*, *Sabatier*, etc., qui entendent par ce terme « une vertu divine, » une divinité « en puissance, » « une capacité de recevoir la plénitude de la vie divine, » « une forme vide qui doit être remplie, c'est-à-dire spirituellement réalisée » (expression de M. Sabatier), ou, comme disent d'autres, une idée divine, un principe renfermé en Dieu, etc., en un mot un quelque chose de divin. Mais comment attribuer un ἡγεῖσθαι, juger, estimer, et un ἑαυτὸν κενοῦν, se dépouiller soi-même, à un être dénué de personnalité, de réflexion, de liberté? Comment donner l'acte d'un être impersonnel en exemple

[1] La langue a parfaitement saisi ce contraste; comp. les expressions *amorphe*, *morphologie*, *métamorphose*, avec les termes *schème*, *schématisme*.

à des êtres pleins de personnalité et de vie? Comment une « forme vide » pourrait-elle être jugée digne de récompense pour s'être dépouillée, *vidée* d'elle-même (traduction littérale du mot grec)! Et quelle idée se faire de l'acte ambitieux auquel cette forme vide aurait renoncé, en s'abstenant de s'emparer d'un état divin plus réel et plus élevé que le sien! En vérité tout cela n'est qu'un amphigouri qui ne mérite pas même le nom de métaphysique et par lequel l'apôtre aurait difficilement gagné un seul de ses lecteurs à une vie d'abnégation. Cependant il suppose, par son exhortation même, le fait sublime, qu'il leur donne en exemple, parfaitement connu d'eux et de l'Église en général. Comment serait-ce possible si ce passage avait le sens étrange, inouï que nous venons de rapporter? — Le sens que nous lui avons donné, ressort très distinctement d'un autre passage, 2 Cor. VIII, 9 : « Vous connaissez la grâce du Seigneur Jésus-Christ, qui, étant riche, s'est fait pauvre, afin que par sa pauvreté vous soyez rendus riches. » Il s'accorde avec celui de plusieurs paroles de Jean, telles que celle-ci : « Père, rends-moi la gloire que j'ai eue auprès de toi, avant que le monde fût. »

L'affaiblissement arbitraire du sens de l'expression : *être en forme de Dieu,* a conduit plusieurs interprètes (*Holtzmann, Sabatier*, etc.) à voir dans le *être égal à Dieu* un état plus élevé que l'état primitif désigné par la première expression, et qui a fini par être réellement donné au Christ (v. 9-11), en récompense du renoncement par lequel il s'était abstenu de s'en emparer lui-même. On a même trouvé dans le ὑπέρ de ὑπερύψωσε, v. 9, l'idée de la supériorité de cet état nouveau sur l'état primitif. Mais comment se représenter la possibilité d'une prétention aussi ambitieuse que celle d'égaler le Père, chez un être qui participerait déjà lui-même en quelque manière à l'état

divin ? Et comment concevoir qu'une récompense lui fût attribuée pour ne s'être pas livré à une pensée d'ambition aussi monstrueuse ? On comprend au contraire tout ce qu'il y a eu d'abnégation, de la part de celui qui participait à l'état divin, à s'en être dépouillé pour paraître à nos yeux dans l'état d'abaissement et de dépendance vraiment humaine où Christ a vécu et dont il voulait faire le moyen de notre salut. D'ailleurs la première conception de l'acte du Christ dont parle Paul, ne le rendrait-elle pas impropre à servir d'exemple aux lecteurs, tandis que la seconde en fait réellement le plus sublime modèle de l'abnégation recommandée par l'apôtre? L'élévation souveraine de Christ (ὑπέρ, au-dessus de toute créature) est donnée en terminant, non comme *motif* d'abnégation, ce qui détruirait l'abnégation elle-même, en en faisant un calcul d'intérêt bien entendu, mais simplement comme une raison de ne pas reculer plus que ne l'a fait Christ lui-même, devant le dépouillement le plus complet de tous nos avantages, si ce renoncement peut servir notre prochain.

L'élévation du Christ fait homme à la dignité de Seigneur universel n'est donc nullement l'élévation du Christ préexistant à un état supérieur à sa forme de Dieu primitive, — on ne saurait plus complétement fausser la pensée de l'apôtre qu'en lui prêtant cette idée, — c'est la rétribution légitime accordée à celui qui, en apparaissant ici-bas, aurait pu le faire de manière à obtenir sans combat l'obéissance et l'adoration des hommes, mais qui, ne consultant que nos intérêts éternels, a préféré venir obéir, adorer lui-même avec nous, et enfin donner pour nous cette vie humaine qu'il n'avait prise que pour nous. Ce n'est pas l'être divin qui a été élevé en lui ; c'est l'être humain, à l'état duquel il s'était réduit, qui a été élevé en sa personne à la dignité de souverain universel, en réali-

sation de ce mot de Jésus lui-même : « Celui qui donnera sa vie, la retrouvera. » Quant à la subordination du Fils au Père, elle est pleinement réservée dans ces derniers mots : « à la gloire de Dieu le Père, » comme elle était impliquée dans les premiers : « *en forme* de Dieu. »

2. V. 12-18. Exhortation générale à la fidélité. — A cette exhortation spéciale à l'union par l'abnégation, l'apôtre ajoute trois recommandations qui se rapportent à la fidélité chrétienne en général. La première en vue du salut des lecteurs eux-mêmes (v. 12. 13); la seconde en vue de l'influence salutaire qu'ils doivent exercer sur le monde (v. 14-16); la troisième en vue de la conduite qu'ils doivent tenir à l'égard de leur apôtre (v. 17-18).

a) Ils doivent travailler incessamment à l'œuvre de leur sanctification, et cela dans un sentiment de crainte sérieuse, se souvenant que la force de Dieu seule peut accomplir en eux cette œuvre et que toute désobéissance à Dieu les séparerait de lui et les priverait de son secours (v. 12-13).

b) Ils doivent bien se garder de murmurer au sujet des obligations et des sacrifices que leur impose leur position au milieu d'une société corrompue pour laquelle leur vie doit être une prédication et un modèle (v. 14-16).

c) Que s'ils apprennent que leur apôtre a succombé dans l'accomplissement de cette même tâche qu'il a fidèlement remplie envers le monde païen, ils doivent, comme lui-même, savoir se réjouir de cette heureuse issue de sa vie (v. 17-18).

Troisième morceau : Nouvelles de Timothée et d'Épaphrodite (II, 19-30).

De l'exhortation, Paul revient aux nouvelles; celles-ci concernent les deux d'entre ses compagnons d'œuvre qui in-

téressaient spécialement les Philippiens, Timothée, qui avait concouru avec lui à la fondation de leur église et qu'il se proposait de leur envoyer sous peu, et Épaphrodite, qui avait été leur messager auprès de lui. En attendant que Paul vienne lui-même, Timothée travaillera à leur avancement avec un zèle que nul autre n'égale, un empressement dont ils ont été eux-mêmes les témoins. Du jugement assez sévère énoncé par Paul sur ses aides actuels, v. 22, il ne résulte aucun blâme pour Luc et Aristarque qui n'étaient plus auprès de lui (v. p. 509-510); c'est plutôt Démas et d'autres que Paul a en vue. Il enverra Timothée aussitôt qu'il aura vu la tournure que prendra son procès; il espère pouvoir le suivre sans retard (v. 19-24).

Mais, quant à Épaphrodite, il ne veut pas tarder plus longtemps à le leur renvoyer. Ce frère dévoué est tombé mortellement malade en accomplissant la mission dont l'église l'avait chargé, de sorte que l'apôtre a été dans une grande perplexité à son sujet; mais Dieu a eu pitié et du malade et de Paul lui-même; et comme il sait que les Philippiens ont appris cette maladie, et qu'il a discerné chez le malade un vif désir de se retrouver au milieu d'eux, il se hâte de le leur renvoyer en le recommandant à leur accueil empressé; car de tels hommes sont précieux, et celui-ci a mis sa vie en péril pour remplir leur commission auprès de Paul (v. 25-30).

Quatrième morceau : Le progrès constant dans la vie chrétienne (III, 1-IV, 1).

Des nouvelles Paul revient librement aux exhortations. A ceux qui marchent mal, on dit : Arrêtez-vous, repentez-vous, retournez-vous. A ceux qui marchent bien, on dit :

Réjouissez-vous et avancez ! C'est ce que fait Paul à l'égard des Philippiens. Il leur recommande de progresser, et d'abord en entretenant en eux la joie qui est le stimulant de tout progrès (III, 1-3); puis en rejetant, à l'exemple de Paul lui-même, toute autre justice que celle de la foi et toute autre sainteté que celle qui procède de la communion avec Christ et qui est susceptible d'un continuel progrès dont Paul sent pour lui-même l'incessante nécessité (v. 4-14); après cela il fait aux Philippiens l'application de son exemple qu'il vient de leur rappeler (v. 15-21).

1. III, 1-3. La joie. — La locution τὸ λοιπόν, *au reste*, est celle que Paul emploie volontiers quand il rattache d'une manière un peu lâche, même au milieu de son écrit, un sujet nouveau à celui qu'il vient de traiter; comp. Éph. VI, 10; 2 Cor. XIII, 11; 1 Thess. IV, 1; 2 Thess. III, 1. Cette forme un peu négligée a donné lieu à diverses hypothèses. *Heinrichs* et *Paulus* ont pensé qu'ici commençait une toute autre lettre adressée par l'apôtre, soit à ses amis particuliers, soit aux fonctionnaires de l'église. *Ewald* a supposé que l'apôtre avait ajouté après coup au corps de la lettre deux morceaux supplémentaires, l'un commençant avec III, 2, l'autre avec IV, 2. *Hausrath* a même fait des chapitres III et IV une lettre différente qui aurait précédé celle qui est contenue dans les ch. I et II. Toutes ces hypothèses et d'autres semblables sont incompatibles avec le fait que Paul n'a point encore remercié les Philippiens de leur envoi d'argent, auquel il a déjà fait allusion (I, 5 et 11, et II, 30). La lettre, dans son intention, ne pouvait donc être terminée; elle continue par conséquent avec le ch. III, mais peut-être après une interruption, et sans qu'il soit nécessaire de supposer avec Ewald que l'adjonction suivante a été motivée par quelque

mauvais procédé des judaïsants de Rome, dont Paul venait de recevoir connaissance au moment même où il écrivit ce qui suit.

La *joie dans le Seigneur*, que recommande l'apôtre, c'est l'assurance de son amour, la certitude de sa présence et de son secours, l'espérance de sa gloire ; de là provient la liberté intérieure, qui est l'atmosphère des réels progrès. — La seconde partie du v. 1 pourrait avoir trait à cette recommandation de la joie chrétienne. Cependant l'*asyndeton* (l'absence de toute particule de liaison) entre le v. 2 et le v. 1 montre que la seconde partie de celui-ci porte directement sur l'idée du verset suivant : « Je ne me fatigue point — et cela n'est nullement superflu — de vous répéter : Prenez garde..! » La joie chrétienne a des ennemis sur l'approche desquels il faut veiller avec soin, ceux qui sont mentionnés v. 2. — Quoiqu'en dise *Weiss*, il me paraît certain que dans ces mots : « Je ne me lasse pas de vous écrire les mêmes choses, » Paul fait allusion à des lettres précédentes dans lesquelles il leur avait déjà donné le même avertissement. Pendant les dix à onze ans qui s'étaient écoulés depuis la fondation de l'église, Paul n'était pas resté sans relation avec les Philippiens auxquels il s'intéressait si vivement, et il avait dû leur écrire quelquefois, ne fût-ce qu'en réponse aux envois d'argent qu'ils lui avaient faits ; car il ne pouvait manquer de les remercier, comme il le fait dans sa lettre actuelle (IV, 15. 16).

S'ils ne veulent pas être troublés dans leur marche en avant, ils doivent avoir les yeux ouverts sur des impudents, des ouvriers de mauvais aloi, des gens prenant pour la circoncision réelle celle de la chair, qui n'est plus qu'une mutilation depuis que Christ a inauguré la vraie. Paul veut-il parler de Juifs proprement dits ou de judéo-chré-

tiens? Cela est difficile à dire. Peut-être ces deux genres de personnes n'étaient-elles pas strictement distinctes. Quoi qu'il en soit, ces gens menacent l'église, mais du dehors; ce sont des ennemis dont il faut surveiller l'approche.

2. V. 4-14. L'exemple de Paul. — En fait de justice judaïque Paul ne serait en arrière vis-à-vis de personne. Lui, circoncis au jour marqué par la loi, hébreu dès ses ancêtres, malgré sa naissance en pays grec, zélé pour la loi, comme tout pharisien, et même jusqu'à la haine persécutrice contre l'Église, sans reproche à l'égard de l'observation extérieure de la loi, telle qu'elle était exigible d'un Juif sincère, que lui manquait-il, au point de vue hébreu, pour avoir pleine confiance en sa justice propre? Cependant il a reconnu l'insuffisance de tous ces trésors péniblement acquis et il a jeté tout cela à la mer quand lui est apparue en Christ la vraie justice; en ce moment même il jette loin de lui, comme ordure, tout ce que les hommes appellent biens, en les comparant au bien suprême de la connaissance de Christ, son Seigneur. Car en lui il a trouvé non seulement la vraie justice, mais en même temps une sainteté nouvelle par l'expérience de l'efficace de sa résurrection et de la communion de sa mort, qu'il cherche à s'assimiler toujours mieux afin de s'assurer sa part dans la résurrection des justes, quand Christ à sa venue tirera les siens de la mort (v. 21; 1 Cor. XV, 23). Certes, il n'est point encore parfait; il a encore bien des progrès à faire jusqu'à ce qu'il ait saisi complètement celui qui l'a saisi le premier. Aussi tout son passé disparaît pour lui en face de cette unique tâche qui lui reste et au bout de laquelle il voit la couronne destinée à celui qui remporte le prix de la course.

3. V. 15 - IV, 1. L'application de cet exemple aux lec-

teurs. — Paul vient de dévoiler dans ce morceau unique, qui peut être appelé son histoire vue du côté intérieur, ce qui s'est passé et ce qui se passe encore de plus intime dans sa propre vie. C'est sous ce rapport qu'il se donne maintenant pour exemple à ses lecteurs. Il y en a parmi eux qui prétendent au titre de *parfaits;* qu'ils ne cessent, comme lui, de tendre à la perfection. Les points sur lesquels les uns peuvent différer des autres, s'éclairciront si chacun conforme sa vie à la connaissance à laquelle il est parvenu. Que pour cela ils prennent pour modèle l'exemple qu'il leur a donné et celui que leur donnent ceux qui le suivent fidèlement. Il y en a malheureusement — et ceux-là sont pour l'apôtre un sujet de larmes — qui montrent par leur vie que la croix de Christ leur est odieuse, dont le cœur est sensuel, vain, terrestre. Paul parle évidemment ici de membres infidèles de l'église ; car c'est à ce titre seul qu'il peut condamner et déplorer ainsi cette conduite contraire à ce que leur foi donnerait le droit d'attendre. Que les vrais fidèles montrent par une conduite opposée ce qu'ils sont : bourgeois des cieux, et ce qu'ils espèrent : l'arrivée de Jésus du ciel pour les transformer à sa glorieuse image ! Qu'ils tiennent bon dans cette voie qui est celle de Paul et au terme de laquelle ils deviendront sa couronne !

Cinquième morceau : Dernières recommandations particulières (IV, 2-9).

Pour que la bonne marche de l'église ne soit pas troublée, il faut l'union entre ceux qui sont à sa tête. Paul sait qu'un dissentiment fâcheux a éclaté entre deux femmes qui ont vaillamment concouru à son travail et qui exercent une influence dans l'église. Il les invite à faire cesser ce différend et prie un personnage, en qui il a toute con-

fiance, de les aider dans ce but. Il l'interpelle en l'appelant γνήσιε σύζυγε, vrai collègue. *Luther. Ewald, Hilgenfeld*, etc., voient en lui le président de l'église, le chef du collège d'Anciens. *Grotius*, *Hofmann*, *Lightfoot* appliquent ce titre à Épaphrodite, porteur de la lettre, qui devait à son arrivée remplir cette mission. *Clément d'Al.* et *Érasme* ont pris ce terme au sens féminin et ont entendu par là la femme de Paul, qu'ils supposent avoir été marié, malgré 1 Cor. VII, 7-8. M. *Renan* a même trouvé un nom pour cette femme de l'apôtre : « La riche Lydie, qu'il appelait *sa vraie épouse*, ne l'oubliait pas » (*L'Antéchrist*, p 19). Si même l'on passe sur le vocat. masc. γνήσιε, il n'est pas facile de dire ce que signifie dans ce cas l'épithète de *vraie*. *Chrysostome*, *Bèze*, etc., pensent au mari d'une des deux femmes, ce qui ne permet pas non plus d'expliquer le terme de *vrai*. Le plus simple est de prendre σύζυγος, avec *Meyer* (et quelques-uns déjà, dont parle *Chrysostome*), comme nom propre : « Toi qui te nommes *Collègue* et qui mérites vraiment ton nom »; comp. Philém. v. 11.

Baur et son école ont vu dans ces deux femmes la personnification fictive des deux partis judéo-chrétien (εὐ-οδία, celle qui suit le bon chemin) et pagano-chrétien (συν-τυχή, celle qui se rencontre avec l'autre). Pour *Holsten*, c'est l'inverse. On ne réfute pas de pareilles puérilités. Ces deux noms sont connus par les inscriptions anciennes. Paul profite de la mention de ces deux femmes pour témoigner son intérêt à d'autres membres de l'église qui, ainsi qu'elles, avaient collaboré à son travail dans cette ville; il en mentionne un en particulier, sans doute le plus actif, nommé *Clément*. A cette invitation est jointe une série de recommandations dont il est aisé de saisir la liaison morale : joie et encore joie en Christ; confiance, prière et action de grâces; paix; cœur largement ouvert à

tout ce qui est vrai, juste, aimable et pur, en un mot, à tout ce que les Philippiens ont vu l'apôtre lui-même cultiver avec intérêt, afin que le Dieu de paix puisse continuer à habiter au milieu d'eux.

CONCLUSION.

IV, 10-23. Après ces nouvelles et ces exhortations, Paul en vient au sujet qui est l'occasion de sa lettre. Trois fois il avait fait allusion aux secours que les Philippiens lui avaient envoyés (I, 5-11 ; II, 30); mais il ne les avait pas encore expressément remerciés; il avait réservé pour la fin cette tâche douce à son cœur. Il s'en acquitte maintenant de la manière la plus noble et la plus délicate ; il se réjouit de ce qu'un état des choses plus favorable leur a permis de remplir un devoir qu'ils semblaient avoir perdu de vue, mais que, malgré les apparences contraires, leur cœur n'avait pas oublié. Pour lui-même, il eût bien pu supporter l'état d'indigence où il s'est trouvé ; l'expérience lui a appris à s'accommoder à toutes les situations, mais il se réjouit pour eux de ce qu'ils ont sympathisé à sa position. Un lien tout particulier l'a uni à eux dès le commencement de sa prédication de l'Évangile en Grèce. Au moment où il partait de Macédoine pour le midi, il a reçu des secours de leur part en retour des dons spirituels qu'il leur avait apportés; ils sont la seule église à l'égard de laquelle il soit ainsi devenu débiteur aussi bien que créancier. Cette relation a même commencé dès son séjour à Thessalonique. S'il leur rappelle ces choses, ce n'est pas qu'il tienne aux présents ; mais il s'en réjouit pour eux qui recueilleront le fruit de cette manière d'agir, et il demande à son Dieu de pourvoir à tous leurs besoins selon sa richesse et à sa gloire (v. 10-20).

Suivent quelques salutations. Il charge l'assemblée de saluer elle-même tous ses membres ; et il la salue de la part des collaborateurs qui l'entourent, ainsi que de la part des membres de l'église de Rome, entre lesquels il mentionne spécialement ceux de la maison de l'empereur. *Reuss* voit dans ces derniers mots un petit mouvement de vanité satisfaite. Il y a mieux que cela sans doute dans cette parole. Cette première invasion de l'Évangile au sein du palais impérial est à ses yeux le prélude de l'une des plus grandes révolutions de l'histoire ; elle éveille en lui le pressentiment de celle par laquelle, trois siècles plus tard, le christianisme, aujourd'hui emprisonné en sa personne, montera sur le trône des Césars (v. 21-23).

III

La composition de l'épître.

Si nous avons placé à Rome, plutôt qu'à Césarée, la composition des trois lettres précédentes, à plus forte raison y placerons-nous aussi, avec la presque totalité des critiques, celle de l'épître aux Philippiens. *Thiersch* et *Macpherson* font seuls exception, si je ne me trompe. La manière dont Paul parle de la conduite des chrétiens qui l'entourent, suppose une église bien plus considérable que celle de Césarée, et les espérances de libération qu'il énonce paraissent plus rapprochées que celles qu'il pouvait concevoir à Césarée.

Mais surtout le terme de *prétoire* tout court (I, 13) ne peut, sans faire violence à son sens naturel, être appliqué au palais ou prétoire d'Hérode à Césarée (Act. XXIII, 35) ; et celui de *maison de César* (IV, 22) peut encore bien

moins désigner la maison du gouverneur Félix, en tant qu'affranchi de César.

Pour l'*époque* de la composition, dans la supposition de l'authenticité, la question est uniquement de savoir si notre lettre a précédé ou suivi les trois précédentes. *Bleek* penche pour la première opinion ; M. *Farrar* se prononce positivement dans ce sens. Il insiste sur les analogies entre cette épître et celle aux Romains; mais il y en a de semblables entre toutes les lettres de Paul, et *de Soden* en a démontré de bien plus frappantes avec l'épître aux Colossiens. M. Farrar allègue encore l'absence de toute controverse avec le judaïsme semi-gnostique combattu dans l'épître aux Colossiens; il pense qu'il est contraire à toute psychologie d'admettre qu'on ne trouvât aucune trace de cette polémique dans notre lettre, si elle avait suivi celle aux Colossiens. Mais « cette philosophie hybride » des faux docteurs, comme il s'exprime, pouvait n'avoir point encore pénétré en Grèce, et la circonstance qu'il n'y est pas même fait allusion dans l'épître aux Éphésiens, écrite en même temps que celle aux Colossiens et pour des églises voisines, montre à quel point le mal était encore localisé.

Le temps qui s'était écoulé depuis l'arrivée de Paul à Rome jusqu'à la composition de notre épître doit avoir été assez considérable. Paul rapporte dans le ch. I des effets nombreux de son séjour dans cette ville, dont on ne voit pas la moindre trace dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. Puis, on avait appris à Philippes sa position difficile et l'on avait eu le temps d'y porter remède. La nouvelle de la maladie d'Épaphrodite était arrivée à Philippes et Paul avait appris à son tour l'inquiétude des Philippiens à l'ouïe de cette nouvelle. Tout cela avait réclamé bien du temps.

Enfin Luc et Aristarque, qui étaient arrivés avec Paul à

Rome, n'y étaient plus à cette heure ; car il n'y a pas de salutations de leur part dans cette lettre, tandis qu'elles ne manquent point dans les lettres aux Colossiens et à Philémon. Il est plus simple d'admettre qu'après un certain temps passé avec l'apôtre, ils s'étaient éloignés pour quelque mission, que de supposer qu'ils s'étaient d'abord éloignés et qu'ils étaient ensuite revenus.

La date de l'épître aux Philippiens est donc certainement : Rome, vers la fin de 63 ou le commencement de 64. D'autres dates plus tardives supposent l'inauthenticité de l'épître.

La *situation* qui a donné lieu à cette lettre n'a été discutée qu'à un seul point de vue. Quelques critiques, comme *Eichhorn* et surtout *Rheinwald*, ont pensé que l'église était profondément divisée entre les deux partis paulinien et judéo-chrétien et que c'est à leur réunion qu'a voulu travailler l'apôtre. D'autres, tels que *Néander* et *Schinz*, ont absolument nié l'existence de cette division et rapporté les exhortations à l'union à de simples divisions et rivalités personnelles entre certains membres de l'église. *Baur* et en dernier lieu *Holsten* ont repris l'opinion d'Eichhorn. En étudiant l'épître, nous n'y avons rencontré la trace d'aucune division intérieure portant sur la conception de l'Évangile. Paul, en s'adressant à l'église, appuie même avec une insistance particulière sur le pronom *tous* (ch. I, 4 et 7). S'il fait allusion (ch. III) aux docteurs judéo-chrétiens, c'est comme à des gens qui sont à distance et dont il faut surveiller les approches; comp. les trois βλέπετε, *ayez les yeux sur* (III, 2). Les rivalités auxquelles il fait allusion sont de nature purement personnelle.

Les exhortations de l'apôtre prouvent que l'état de l'église était en général satisfaisant. Mais la communauté chrétienne qui marche le mieux a toujours besoin de trois

avertissements : Jouissez avec reconnaissance de l'amour divin dont vous êtes les objets; c'est le ton de toute l'épître. Restez unis, en ne permettant pas à des questions d'amour-propre ou d'intérêt de semer la division entre vos cœurs (ch. II). Ne vous arrêtez pas sur le chemin de la sanctification, en vous contentant de l'état auquel vous êtes parvenus, mais aspirez constamment à une plus haute spiritualité (ch. III). Voilà aussi tout ce que recommande l'apôtre aux Philippiens dans notre lettre. Il n'avait outre cela que des nouvelles à leur donner et qu'à les remercier. Rien de plus simple que cette situation et de plus naturel que la lettre qui en est résultée.

IV

L'auteur.

L'antiquité chrétienne n'a jamais connu de doutes à cet égard; le nom de l'apôtre, inscrit en tête de la lettre et auquel convenait si bien son contenu simple, cordial, affectueux, a toujours été pour les églises une garantie suffisante de son authenticité.

Dès la fin du I^er^ siècle nous trouvons dans *Clément de Rome* (XVI, 1) un passage qui nous paraît n'avoir pu être écrit que sous l'influence de la parole Phil. II, 6-8 : « Christ appartient à ceux qui ont des sentiments humbles ; le Seigneur Jésus-Christ n'est pas venu avec l'ostentation de la vanité et de l'orgueil, *quoiqu'il l'eût pu;* mais il a été animé d'un sentiment d'humilité... Voyez, frères bien-aimés, quel exemple nous a été donné ; car, si le Seigneur s'est ainsi abaissé, que ferons-nous, nous qu'il a amenés sous le joug de sa grâce? » Comp. aussi avec Phil. III, 15. 16 le passage d'*Ignace (ad Smyrn.* II, 3) : « Étant parfaits,

aspirez aussi aux choses parfaites. » Dans l'épître de *Polycarpe aux Philippiens* (II, 1) nous lisons : « Le glorieux Paul qui, étant personnellement parmi vous, vous a enseigné exactement et sûrement la parole de la vérité; lequel aussi étant absent vous a écrit des lettres (ou une lettre) que vous n'avez qu'à étudier pour être édifiés dans la foi qui vous a été donnée. » Ce passage suppose l'existence d'une lettre au moins (voir aussi ch. XI, *epistola*, — nous n'avons ce passage qu'en latin —) adressée par Paul aux Philippiens, sa présence dans les archives de l'église de Philippes et la connaissance qu'en avait Polycarpe à Éphèse ; cette lettre ne peut être autre que la nôtre. Elle faisait également partie du recueil de *Marcion*. Elle est mentionnée dans le *Canon de Muratori* et textuellement citée dans la *Lettre à Diognète* et dans celle des *églises de Vienne et de Lyon* (le passage christologique II, 6). Elle a sa place, avec toutes les autres, dans les versions syriaque et latine; elle est citée par *Irénée*, *Clément d'Alexandrie* et *Tertullien*. *Origène* et *Eusèbe* l'admettent et l'emploient comme œuvre de Paul.

Les choses en restèrent là jusqu'aux temps modernes. *Schrader* le premier attaqua l'authenticité du morceau III, 1-IV, 9. — *Baur* ne pouvait laisser subsister le témoin d'une correspondance de Paul postérieure aux quatre grandes épîtres, sans compromettre les résultats auxquels l'avaient conduit sa critique des lettres aux Colossiens et aux Éphésiens. Il estima que cet écrit était dépourvu de toute originalité et imité des autres épîtres ; que plusieurs des idées qu'il renferme étaient semi-gnostiques; que sa doctrine de la justification était en désaccord avec celle de l'apôtre ; que plusieurs de ses données historiques contredisaient celles des autres épîtres ; qu'elle antidatait manifestement l'existence des deux charges de

l'épiscopat et du diaconat, qui n'ont leur place que beaucoup plus tard. Cette épître est donc un produit du second siècle composé dans le but de travailler à la réconciliation des deux partis en lutte dans l'Église ; l'auteur se sert pour cela du nom de Clément, ce personnage dont la tradition faisait un ami de Pierre et qu'il présente comme un collaborateur de Paul. *Baur*, *Schwegler* et *Holsten* trouvent également dans ces deux femmes qui sont exhortées à l'union, la personnification symbolique des deux partis hostiles que l'auteur cherche à rapprocher. Ces objections furent combattues par *Lünemann*, *Grimm*, *Weiss*, *Schenkel*, *Ernesti*, *de Wette*, *Reuss*, *Hilgenfeld* lui-même, etc. *Holsten* a relevé le gant. Dans un travail approfondi, il abandonne sans doute les points les plus aventureux de la critique du maître, ainsi les rapprochements imaginaires avec le gnosticisme et les allusions prétendues aux légendes du second siècle ; mais il insiste d'autant plus sur les différences christologiques et sotériologiques qu'il discerne entre cette épître et les autres écrits de Paul. Il croit pouvoir argumenter aussi des différences de style. Il reconnaît néanmoins que certaines données, telles que celle de la maladie d'Épaphrodite, doivent avoir un fondement historique. Il conclut de tout cela que le faussaire, bien loin de vivre au second siècle, comme le pensait Baur, a écrit assez peu de temps après la mort de Paul, dans l'intérêt de l'union et aussi dans le but de relever l'église, par les encouragements à la joie, de l'abattement où l'avait plongée la mort de l'apôtre. *Hinsch*, *Hœckstra* et d'autres ont également combattu l'authenticité, que *Hilgenfeld* a continué à défendre. Il a fortement insisté sur l'erreur qu'il y a à admettre à Philippes une église mêlée ; *Harnack*, *Mangold*, *P. Schmidt*, *Pfleiderer*, *Weizsœcker*, *Weiffenbach*, *Lipsius*, se sont joints à lui. *Holtzmann* lui-même, dans son *Intro-*

duction, incline à en reconnaître l'authenticité. L'admission de cette lettre dans l'Église si tôt après la mort de l'apôtre lui paraît une impossibilité, dans le cas contraire.

Reprenons les points essentiels de cette discussion :

1. L'auteur renonce dans l'adresse à se donner le titre d'*apôtre* pour ne pas choquer les judéo-chrétiens qu'il veut gagner. — Mais le faussaire, qui a composé l'épître aux Éphésiens dans le même but, n'en a pas usé de la sorte, et il est difficile d'attribuer de tels ménagements à un auteur qui appelle la circoncision une mutilation et les docteurs juifs ou judaïsants des chiens et de mauvais ouvriers (III, 2). — Nous avons indiqué ce que nous croyons être la vraie raison de l'emploi du titre de *serviteur*, au lieu de celui d'apôtre.

2. S'il est parlé d'*évêques* et de *diacres* dans l'adresse, il n'y a rien là de suspect. Peu après la Pentecôte l'église de Jérusalem possède des Anciens (Act. XI, 30). Les églises d'Asie-Mineure reçoivent les leurs presque au moment de leur fondation (XIV, 23 et XX, 17. 28, où les presbytres sont aussi appelés *évêques*). Le terme de κυβερνήσεις (1 Cor. XII, 28) ne peut désigner que les diverses fonctions administratives confiées au presbytérat, et celui d'ἀντιλήψεις même verset) que les diverses assistances dont était chargé le diaconat. Ce sont là les διακόνιαι ou charges dont parle Paul 1 Cor. XII, 5 et qu'il distingue expressément des χαρίσματα ou simples dons. Sans doute il faut se garder de croire que la charge d'enseigner fût déjà rattachée à cet épiscopat ou presbytérat; les dons libres suffisaient encore à l'édification des troupeaux, comme on le voit par Rom. XII, 6-8 et 1 Cor. XIV. Ce n'est que peu à peu et à mesure que les dons se sont affaiblis, que l'enseignement a été confié au presbytérat. On peut voir la transition dans les épîtres Pastorales et la *Didaché ;* elle est accom-

plie dans Justin. Quant au diaconat, il a ses racines dans l'institution racontée Act. VI, quoique le nom soit postérieur. Il est certainement renfermé dans la διακονία, Rom. XII, 7, et dans les διακόνιαι de 1 Cor. XII, 5. Le nom apparaît Rom. XVI, 1 dans le titre de διάκονος de l'église de Cenchrées donné à Phébé. Qui pourrait légitimement s'étonner après tous ces antécédents de voir la plus ancienne église d'Europe pourvue de ces deux ministères fondamentaux? Si l'on tient compte de la nature purement *paroissiale* de cet épiscopat, ainsi que de la *pluralité* de ceux qui y participent, on reconnaîtra facilement dans ces deux traits le caractère de l'épiscopat du temps apostolique, en opposition à l'épiscopat hiérarchique du IIe siècle.

3. Nous avons expliqué comment Paul pouvait se réjouir à Rome du travail des judaïsants, sans contredire la manière dont il s'était exprimé Gal. I, 6-9.

4. Nous avons montré également comment Paul a pu appeler sa justice légale ἄμεμπτος, *irréprochable* (III, 6); car il le fait en se plaçant au point de vue juif, extérieur, charnel (v. 4), qu'il combat lui-même. Cette justice, il la possédait aussi bien que le meilleur Juif; mais il a dû la juger insuffisante et la jeter loin de lui comme ordure. Qu'y a-t-il là de contraire à la conception du Paul des Galates et des Romains?

5. Il est faux que dans les versets suivants l'auteur substitue la notion de la justice infuse à celle de la justice imputée. Il est impossible au contraire d'accentuer plus nettement la justification dans le sens paulinien que ne le fait le v. 9.

C'est après cela seulement et en partant de cette première grâce reçue, qu'au v. 10, au moyen d'un infinitif de but (« *pour le connaître*, lui Christ »), il passe à la possession de la justice intérieure et subjective. Cette

marche s'accorde parfaitement avec celle de l'épître aux Romains, où il traite d'abord du don de la justice imputée (ch. I-V) pour passer de là à la communication de la sainteté (ch. VI-VIII).

6. Si la résurrection d'entre les morts est présentée, III, 11, comme dépendant de la sanctification accomplie, c'est qu'il s'agit, non du salut ou de la résurrection en général, mais de la *première* résurrection à laquelle n'auront part que les fidèles sanctifiés, comme Paul le dit lui-même 1 Cor. XV, 23 : « Christ, les prémices; après cela ceux qui sont à Christ, à sa Parousie. » Nous voyons ici qu'aux yeux de Paul être à Christ, ce n'est pas seulement professer son nom, mais s'approprier complétement l'efficace de sa résurrection et la communion de sa mort. C'est là la raison pour laquelle, voulant stimuler les Philippiens au progrès, il dit : « Si, en quelque manière, je puis parvenir à la résurrection (non des morts, mais) *d'entre* les morts. »

7. Le rapprochement essayé par *Baur* entre Flavius Clemens, le cousin de Domitien, à la fin du premier siècle, et le Clément dont il est parlé Phil. IV, 3, est purement imaginaire. La mention des *gens de la maison de César*, dans le même chapitre, ne prouve quoi que ce soit en sa faveur; car 17 versets séparent ces deux passages. Le Clément des Philippiens est un simple membre de l'église, auquel Paul témoigne, ainsi qu'à d'autres, son souvenir plein d'affection. — Nous avons déjà parlé de la sagacité critique qui, dans les deux femmes à réconcilier, a, sous l'empire d'une idée fixe, cru reconnaître les deux partis en lutte. « Bonnes diaconesses, dit *Reuss*, qui ne s'imaginaient pas qu'elles seraient un jour transformées en poupées théologiques. »

8. Y a-t-il réellement contradiction entre 1 Cor. IX, où

Paul expose la raison pour laquelle il refuse tout salaire de la part des églises qu'il fonde, et Phil. IV, 15-16, où il reconnaît avoir reçu plusieurs fois des secours de celle de Philippes? Mais la contradiction existerait flagrante entre la 1re et la 2e aux Cor., que Baur admet pourtant toutes deux, puisque dans celle-ci Paul, parlant du secours que lui avaient apporté de Macédoine Silas et Timothée, en arrivant à Corinthe, dit (XI, 9) : « Les frères venant de Macédoine ont suppléé à mon indigence. » On voit que Paul faisait une différence entre accepter son entretien des mains d'une église au sein de laquelle il travaillait, comme salaire de ses peines, et recevoir un secours envoyé occasionnellement par des amis éloignés, qui désiraient lui faciliter l'accomplissement de sa mission. Et qui ne comprendrait cette différence?

Quant à la parole Phil. IV, 15 : « *Aucune autre église* n'est entrée avec moi dans la relation de donner et de recevoir, » dans laquelle on voit une contradiction avec 2 Cor. XI, 8 : « J'ai dépouillé *d'autres églises* pour vous servir, » ce pluriel fait partie du reproche des Corinthiens, que Paul reproduit, de n'avoir rien voulu recevoir d'eux; en pareil cas, la substitution du pluriel de catégorie au singulier n'a rien d'étonnant. D'ailleurs, au v. 10, où Paul parle de sa relation unique avec l'église de Philippes, il dit expressément : « Au commencement de ma prédication évangélique (en Europe). » Rien n'empêche donc que plus tard il n'ait consenti à être secouru par d'autres églises encore, celles de Thessalonique et de Bérée, par exemple, qui ont pu s'associer dans ce but à leur voisine.

9. Les inconvenances que *Holsten* a trouvées dans le passage IV, 10-19, qu'il appelle « un remerciement sans remerciement, » n'ont frappé que lui. Nous croyons inutile

de le suivre dans cette inconcevable élucubration, qui rappelle le mot : « Donnez-moi quatre lignes d'un homme et je le ferai pendre. » C'est sans doute à cette partie de sa critique que s'adresse particulièrement le mot sévère de *Schürer* : « Les arguments de Holsten sont tels que l'on croirait parfois à un *lapsus calami* » *(Literatur-Zeit.* 1880). Impossible de remercier avec plus de dignité, de délicatesse et d'aménité que ne le fait l'apôtre dans ce passage.

10. L'allusion que *Baur* croyait avoir découverte dans le passage christologique II, 6-11, à la conduite de l'Eon *Sophia* dans le système de Valentin, est reléguée par tous les modernes, par *Holsten* lui-même, dans le domaine de la fantaisie : Christ n'a pas agi comme la Sophia, cet Eon inférieur, qui a aspiré à l'union avec le Dieu suprême, union d'où est résultée la naissance d'un être informe, qui a été précipité dans le vide (κένωμα)! Mais si Holsten a renoncé à trouver dans le passage de l'épître aux Philippiens l'antithèse d'une pareille spéculation, il y a découvert une notion de la personne de Christ contradictoire avec celle qu'il tire de 1 Cor. XV, 45. D'après celle-ci, le Christ préexistant ne serait qu'un homme revêtu d'un corps lumineux, tandis que, d'après Phil. II, il appartiendrait à un ordre d'êtres plus élevé que l'humanité, même céleste. Quelques-uns, pour éviter cette contradiction, affaiblissent le sens de l'expression : *étant en forme de Dieu*, et la réduisent à la notion de l'image de Dieu attribuée au premier homme *(Holtzmann)* ou à une simple capacité *(Sabatier)*, ce qui en fausse le sens, comme nous l'avons vu. Holsten ne se trompe pas en voyant dans l'expression de Phil. II une notion du Christ bien supérieure à celle d'un homme céleste. C'est dans l'explication de la parole 1 Cor. XV, qu'il se trompe. Si

son interprétation de ce dernier passage était exacte, Paul se mettrait en contradiction avec lui-même, quand il attribue à Christ, 1 Cor. VIII, 6, l'œuvre de la création de l'univers; car une œuvre pareille ne peut être celle d'un homme, même revêtu d'un corps lumineux. Nous avons indiqué, p. 341, le vrai sens du passage de l'ép. aux Corinthiens. Holtzmann objecte que si l'expression : *en forme de Dieu*, supposait réellement l'état divin, il faudrait admettre que Christ, dans son élévation subséquente, resterait au-dessous de son état primitif, puisqu'il est représenté par Paul, Rom. VIII, 29, comme « un premier-né entre plusieurs *frères*. » Mais cette ressemblance entre le Christ et les élus glorifiés peut se produire, non par l'abaissement de celui-ci à leur niveau, mais par leur élévation au sien : « Dieu tout en tous, » comme en Christ lui-même (1 Cor. XV, 28); « héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ » (Rom. VIII, 17).

La proposition de *Brückner*, de supprimer comme une interpolation le passage II, 6-11, est aussi arbitraire que celle de supprimer le passage analogue, Col. I, 15 et suiv., qu'a faite *de Soden*. Il faudrait supposer la même chose pour la parole 2 Cor. VIII, 9, qui renferme exactement la même conception de la personne de Christ.

11. Le travail très-sérieux de *Holsten* sur le style et la diction de notre épître ne peut conduire à aucun résultat sur la question qui nous occupe. Que peuvent prouver une trentaine de termes et un certain nombre de locutions qui ne se trouvent dans aucune lettre de Paul? Comme le dit *Schürer (Literatur-Zeitung*, 1877), « toutes les raisons avancées dans ce domaine contre l'authenticité n'ont de valeur que pour celui qui fait de l'apôtre Paul, cet esprit le plus vivant et le plus mobile de tous ceux que le monde a jamais vus, un homme d'habitude et de routine, qui de-

vait écrire chacune de ses lettres comme toutes les autres, ne faire que répéter dans les suivantes ce qu'il avait dit dans les précédentes, et le redire toujours de la même manière et dans les mêmes termes. Dès que l'on a renoncé à cette manière de voir, toutes les objections contre l'authenticité de la lettre aux Philippiens tombent d'elles-mêmes. »

12. Il suffirait au fond du prétendu manque d'originalité et de pensées neuves que Baur signale dans cette épître pour en prouver l'authenticité. On peut plus aisément se représenter que Paul ait écrit une lettre toute simple de remerciements en se bornant à y ajouter quelques exhortations et quelques nouvelles, que de ce qu'un faussaire ait fabriqué une lettre comme celle-ci, sans aucun autre but que celui de prouver peut-être, comme dit *Reuss*, qu'au second siècle on pouvait encore écrire tout juste comme l'apôtre Paul! Serait-ce l'enseignement christologique du ch. II qui aurait motivé la fraude? Mais il est donné uniquement dans un but pratique et comme un fait que l'apôtre suppose connu et se borne à rappeler, et nullement comme une révélation nouvelle dont il veut être l'organe auprès de ses lecteurs.

Holtzmann lui-même conclut son étude *(Einl.* p. 304*)* par cette observation : « Holsten reconnaît tellement la conformité de la situation supposée avec la réalité, que selon lui-même la lettre doit avoir été écrite tôt après la mort de Paul. Mais quel auteur aurait fait d'Epaphrodite, encore vivant à Philippes, le porteur d'une lettre qui n'était jamais arrivée? »

« Cette lettre, dit *Schenkel,* porte la garantie de son authenticité dans son style et ses expressions mêmes, dans la fraîcheur du sentiment intime qui l'a dictée, dans la sérénité d'esprit et la tendresse de cœur qui s'y expriment de

la manière la plus naturelle, et sans la moindre trace d'affectation.» — Si jamais il était possible de dire qu'un résultat est définitivement acquis dans le domaine de la critique scientifique, nous affirmerions que la cause de l'authenticité de l'épître aux Philippiens est théologiquement gagnée sans retour.

V

Conclusions.

1. L'épître aux Philippiens est le seul moyen que nous possédions de combler la lacune que laisse dans notre esprit la brièveté des dernières lignes du livre des Actes, relatives au séjour de Paul à Rome. Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens ne nous disent rien à cet égard, l'apôtre ayant laissé à Tychique le soin de donner aux lecteurs les détails sur ce qui le concernait personnellement. Dans l'épître aux Philippiens, qui est proprement une lettre d'ami, l'apôtre nous introduit en quelque sorte dans sa prison, mieux encore, dans son cœur. Il nous fait connaître sa position et ses impressions intimes dans la capitale de l'empire.

Nous voyons la sensation produite dans l'église par son arrivée. Un nouvel élan missionnaire s'était emparé des chrétiens. Ce travail d'évangélisation s'opérait sans doute dans deux sentiments opposés, quant à la personne de Paul ; mais des deux manières le nom de Christ n'en était pas moins proclamé à des oreilles qui n'en avaient jamais entendu parler. L'Évangile avait pénétré dans les casernes de la garde prétorienne et jusque dans le palais impérial. Ainsi cette captivité, qui semblait devoir donner le coup de mort à sa mission, en avait agrandi le cercle. De ce

poste d'observation, les églises dispersées dans le monde apparaissaient à l'apôtre comme des flambeaux allumés dont la clarté allait bientôt dissiper les ténèbres du paganisme. Pour lui-même, malgré qu'il fût privé de la liberté et qu'il vît toujours la sentence de mort planer sur sa tête, il n'avait qu'un désir, c'est que, quoi qu'il lui arrivât, fût-ce le martyre, Jésus fût glorifié en lui et que les Philippiens se réjouissent avec lui de cette issue.

C'est là la note dominante dans son cœur et le ton dominant de sa lettre. Que s'il désire de vivre, — et il l'espère, — c'est pour l'Église à laquelle il pourra encore être utile. Sérénité malgré la possibilité du supplice, acceptation joyeuse du plus grand dénuement en même temps que vive et sincère gratitude pour le soulagement qui lui est envoyé ; sollicitude pleine de tendresse pour l'ami malade qui en a été le porteur, et ardente reconnaissance pour sa guérison accordée non à quelque don miraculeux qu'il aurait déployé, mais à ses humbles et instantes prières ; sentiment profond de ce qui lui manque encore et des progrès qu'il lui reste à faire, tout en possédant la conscience distincte de sa fidélité et de la sainteté d'une vie qu'il ose donner à ses lecteurs pour modèle : ce sont là de frappants contrastes, mais qui, bien loin d'être un motif de doute, nous offrent au contraire un tableau inimitable et plein de vie que nous pouvons placer sans difficulté dans le cadre des deux derniers versets du livre des Actes.

2. Cette lettre nous intéresse aussi à un autre point de vue : elle nous offre le spectacle d'une église répondant à peu près complètement aux vœux de l'apôtre. Si elle ne brille pas, comme celle de Corinthe, par l'abondance des dons extraordinaires, elle est en échange riche des fruits de l'Esprit. Elle ressemble à celle de Philadelphie dans

l'Apocalypse. Elle n'a autre chose à faire, au gré de l'apôtre, qu'à se réjouir de plus en plus dans la possession du salut et à progresser dans l'abnégation, dont l'exemple du Christ lui offre le modèle, et par là dans l'union qui fait la force de l'Église dans sa lutte avec le monde. De plus, nous voyons complétement réalisé à Philippes le mode d'organisation très simple, dont les apôtres ont doté l'Église, et qui comprend deux charges, celle qui doit veiller au bien spirituel du troupeau et celle qui a mission d'en soulager les membres indigents et souffrants.

3. Relativement à l'*eschatologie*, M. *Sabatier* trouve dans cette épître un grand progrès sur les précédentes : « L'apôtre a laissé tomber ce qu'il avait d'étroit, de national, de matériel, de grossièrement surnaturel, la conception juive. Il a écarté les calculs ingénieux, les signes des temps, les visions fantastiques. Les espérances à courte échéance du messianisme vulgaire sont évanouies... » (p. 231). — Mais l'apôtre espère, s'il meurt, être immédiatement auprès du Seigneur (I, 23). Que dit-il autre chose dans 2 Cor. V, 8 : « Nous préférons sortir de ce corps pour habiter avec le Seigneur. » Comp. aussi Rom. XIV, 8-9. — Pour l'attente prochaine du Christ, comp. IV, 5 : « Le Seigneur est proche ; » pour l'espérance (judaïque !) de la première résurrection, comp. III, 11 : « Si en quelque manière je parviendrai à la résurrection *d'entre* les morts ; » enfin pour la transmutation des fidèles à la Parousie, III, 21 : « Lequel transformera le corps de notre humiliation pour le rendre conforme au corps de sa gloire, » comp. 1 Thess. IV, 17 et 1 Cor. XV, 51-52. — Ainsi, sur tous ces points, pas l'ombre d'une différence ! Que reste-t-il du progrès prétendu signalé par M. Sabatier ?

4. Enfin, l'épître aux Philippiens a une importance ca-

pitale à un troisième point de vue, *la conception christologique* de l'apôtre. Le passage saillant II, 6 et suiv. n'a pas la prétention d'enseigner aux lecteurs une vérité nouvelle pour eux; au contraire — et c'est précisément ce qui en fait l'importance — il en appelle à ce qu'ils savent eux-mêmes, pour les presser d'en tirer dans leur vie les conséquences pratiques. On voit par là que ce Christ dont l'apôtre leur rappelle l'abaissement volontaire, était celui qu'il leur avait enseigné de vive voix, le même qu'il enseignait aux Corinthiens à peu près dans le même temps, comme il le leur rappelle 2 Cor. VIII, 9 : « *Vous connaissez* la charité du Seigneur Jésus qui, étant riche (Phil. : *en forme de Dieu*), s'est fait pauvre (Phil. : *s'est dépouillé lui-même — s'est abaissé* jusqu'à la mort de la croix), afin que par sa pauvreté vous soyez rendus riches (Phil. : *ne cherchant point son intérêt, mais celui des autres,* v. 4). »

Ce Christ, Paul l'avait emporté avec lui en partant pour sa mission. Ce n'était point pour lui ou pour ses lecteurs une nouvelle découverte : il avait été dès le début l'âme de son travail missionnaire (Gal. I, 16; II, 20). Paul savait, par sa propre expérience, que le seul moyen de détrôner le moi dans le cœur naturel de l'homme, c'est de le mettre en face de ce Fils de Dieu, qui est descendu volontairement du trône divin au plus profond de notre abîme, et qui nous en fait sortir avec lui en nous associant à sa résurrection par la foi et en nous élevant avec lui sur le trône par une ascension spirituelle, effet de la sienne.

Cette conception christologique de Paul est d'autant plus frappante qu'elle est absolument celle de Jean. L'expression : « étant en forme de Dieu, » de Paul répond à celle de Jean : « Et la Parole était Dieu. » Le : « Il s'est dépouillé lui-même, ayant pris la forme de serviteur et s'étant fait semblable aux hommes, » de Paul, n'est autre

chose que le : « La Parole a été faite chair, » de Jean ; dans les mots suivants de Paul : « C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé, » nous retrouvons la pensée de cette prière de Jésus dans Jean : « Père, rends-moi la gloire que j'ai eue auprès de toi, avant que le monde fût fait. »

M. *Sabatier* prétend *(L'apôtre Paul,* p. 238), à l'occasion de notre épître, que la conception christologique de Jean est « une christologie construite au point de vue de Dieu » et que c'est pourquoi « le Christ de Jean ne parvient point à être pleinement et simplement homme, » tandis que « la christologie de Paul est construite au point de vue de l'homme » et que c'est là la raison pour laquelle « le Christ de Paul n'arrive pas à être simplement et purement Dieu. » L'anthithèse est bien tournée et propre à éblouir des lecteurs superficiels. Si, après avoir écarté l'ambiguité qu'introduisent les adverbes *pleinement, purement, simplement,* nous ramenons la pensée à son sens clair, elle revient à ceci : Le Christ-Dieu de Jean ne devient point *réellement* homme et le Christ-homme de Paul ne devient point *réellement* Dieu. Or, ainsi formulée, il est aisé d'en démontrer la fausseté.

Et d'abord, quoi qu'on pense de l'auteur du IVe évangile, on doit reconnaître que la tradition évangélique, dont ce livre est le dépositaire, procède de loin ou de près de l'apôtre Jean. Or, il serait bien étrange que la conception christologique d'un homme qui avait vécu pendant trois ans dans une relation personnelle si intime, dans la relation d'ami avec Jésus-Christ, fût construite au point de vue de Dieu, plutôt qu'à celui de l'homme; et, d'autre part, il ne serait pas moins étrange que la christologie de l'apôtre qui avait été étranger à la vie terrestre du Christ et qui n'avait appris à le connaître que dans son appari-

tion foudroyante de Fils de Dieu, fût construite au point de vue de l'homme, plutôt qu'à celui de Dieu. Et, en effet, que disent les faits sur ce point? Être *exténué* de soif et de fatigue à la suite d'un jour de marche, *pleurer* en face de la tombe d'un ami, *frissonner* au contact de la perversité diabolique, avoir *l'âme troublée* à la perspective d'une mort cruelle, ne sont-ce pas les traits d'une vraie humanité? C'est Jean qui nous les a conservés. Participer originairement à l'*état divin*, être associé à l'acte créateur, *choisir librement* entre une apparition glorieuse ici-bas telle que celle d'un Dieu, ou une venue dans l'état d'un serviteur obéissant jusqu'à la mort; puis être élevé à la position de Seigneur des seigneurs, du Fils dans lequel habite la *plénitude de la divinité*, ne sont-ce pas là les traits de la divinité? C'est Paul qui les constate en Jésus. On cherche après cela ce qui reste de l'antithèse de M. Sabatier. Il objectera sans doute la subordination du Christ à Dieu, qui ressort si constamment chez Paul. Assurément; mais tout autant chez Jean : Le terme de *Parole* chez lui ne l'implique pas moins que celui d'*image*, εἰκών, chez Paul. C'est Jean qui dit de la Parole qu'elle était *auprès de Dieu*; du Fils, qu'il était *dans le sein du Père*; qui fait parler Jésus de « la gloire que le Père *lui a donnée* avant que le monde fût fait » (I, 1-18; XVII, 24), expressions qui toutes impliquent la notion de la subordination. Si le Christ de Paul n'est pas réellement Dieu parce qu'il est subordonné au Père, le Christ de Jean ne l'est pas davantage ; ou plutôt reconnaissons que chez tous deux la divinité du Fils est présentée comme une participation à la divinité du Père; c'est pourquoi le Fils, dans la conception de tous deux, a pu, en entrant volontairement dans l'état humain, renoncer à l'état divin, puis le recouvrer comme homme et le communiquer aux siens.

Le double témoignage parfaitement concordant des deux serviteurs ne peut reposer que sur celui du Maître, qui se connaissait seul complétement dans la communion du Père : « Nul ne connaît le Fils que le Père. »

LES ÉPITRES PASTORALES[1]

I

Les derniers jours et la mort de Paul.

Les questions relatives à la composition des épîtres Pastorales sont étroitement liées à celles qui font le sujet de ce chapitre. Malheureusement, dès que nous sortons du

[1] Commentaires particuliers :

Mosheim (1 et 2 Tim.), 1755. — A.-D. Michaëlis, *Paraphr.*, 1769. — Wegscheider (1 Tim.), 1810. — Heydenreich, 1826. — Mack, 1836. — Léo, 1837 et 1850. — Matthies, 1840 — Wiesinger (Comm. d'Olsh.), 1850. — Ellicot, 1865. — Fairbairn, 1874. — Pfleiderer (dans *Protestanten-Bibel)*, 1874. — Bahnsen (2 Tim.), 1876. — Beck (1 et 2 Tim.), 1879. — Kölling (1 Tim.), 1882. — B. Weiss (dans Meyer, 5e éd.), 1886. — Knoke, *Praktisch. theol. Komm*, 1889

Travaux spéciaux :

Schleiermacher, *Der sogen. Br. des Paulos an den Timotheos*, 1807. — Planck, *Bemerk. üb. d. 1en paul. Br. an Tim.*, 1808. — Baur, *Die sogen. Pastoralbr. des Ap. P.*, 1835. — Baumgarten, *Die Echtheit der Pastoralbr.*, 1837. — Delitzsch. dans *Zeitschr. f. luth. Th.*, 1851. — Saintes, *Étud. critique sur les ép. pastor.*, 1852. — Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbr.*, 1856. — Otto, *Die gesch. Verhältnisse der Pastoral-B.*, 1860. — Ruffet, *S. Paul, sa double captivité à Rome*, 1860. — Ginella, *De authent. ep. P. pastor.*, 1865. — Plitt, *Die Pastoralbr.*, 1872. — Herzog, *Ueber die Abfassungszeit der Pastoralbr.*, 1872. — Pierre Bordier, *les Ép. Pastor.*, 1872. — Gess, dans *Christi Person u. Werk* (II[b]), 1879. — Holtzmann, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, 1880. — Lemme, *Das echte Ermahnungsschr. d. Ap. P. an Tim.*, 1882. — Eylau, *Zur Chronol. der Pastoralbr.*, 1884. — Bertrand, *Essai crit. sur l'authenticité des ép. Pastor.*, 1887. — Hesse, *Die Entstehung der neutest. Hirtenbriefe*, 1889. — Et beaucoup d'autres.

livre des Actes, commencent pour nous les brouillards de la légende [1]. Nous n'avons plus guère pour guides que des vraisemblances. Il paraît avéré, sans doute, que l'apôtre est mort martyr de sa mission et que cet événement s'est passé à Rome. Mais à quelle date et dans quelles circonstances? Cette fin tragique s'est-elle rattachée immédiatement à la captivité de deux ans dont parle la fin des Actes, ou faut-il admettre un intervalle entre cette captivité et la mort de l'apôtre, intervalle de liberté et d'activité, après lequel il aurait été arrêté de nouveau, puis condamné et exécuté?

En l'absence de tout témoignage certain pour l'une ou l'autre de ces alternatives, nous devons reconnaître, me paraît-il, que les vraisemblances sont plutôt en faveur de la seconde, et voici pourquoi :

1. Le rapport de Festus, en envoyant Paul au tribunal impérial, ne put être que favorable à l'accusé. Félix avait déjà reconnu son innocence et l'aurait relâché sans certains motifs d'intérêt personnel. Festus avait reçu une impression plus favorable encore du caractère et de la conduite de l'apôtre. L'appel à l'empereur, interjeté par celui-ci, était la seule raison qui l'engageât à l'envoyer à Rome. On peut juger par là de l'esprit de son rapport. L'acquittement officiel put être retardé, soit par suite d'une accumulation d'affaires, soit par la crainte de jeter un nouveau ferment de mécontentement dans le peuple juif, si agité déjà à cette époque; mais la libération n'en reste pas moins dans ces conditions la supposition la plus probable.

[1] Selon plusieurs auteurs, le brouillard commence déjà dans le domaine de ce livre lui-même ; comp. dans *Weizsœcker, Apost. Zeitalter*, le chap. : Die Gefangenschaft des Paulus, pages merveilleusement écrites, mais à la lecture desquelles la conscience du vrai proteste, à mon sens du moins, contre chaque ligne.

2. Le sentiment de l'apôtre durant sa captivité inclinait dans le même sens. Après une année et plus passée à Rome, il devait lui être parvenu quelque écho de l'impression produite sur les magistrats romains par l'accusation des Juifs. Sans doute, il ne pouvait rien prévoir de certain sur l'issue du procès. Mais quand il se commandait un logement à Colosses (Philém. v. 22), et quand il écrivait aux Philippiens : « Je sais avec assurance que je demeurerai encore avec vous » (I, 25; comp. II, 23-24), il devait avoir, outre sa confiance en Dieu, quelque bonne raison pour parler ainsi.

3. La fin si brusque du livre des Actes présente à la critique un singulier problème. L'explication la plus simple serait d'admettre que le narrateur en est resté là, parce que l'histoire elle-même en était là et qu'il n'avait pas mission de jouer le rôle de prophète. Mais les idées, si arrêtées à cette heure, d'après lesquelles le III^e^ évangile, à plus forte raison le livre des Actes, ne peuvent avoir été composés qu'après la ruine de Jérusalem, empêchent les savants de s'arrêter à cette solution. L'auteur du *Fragment de Muratori* pensait que Luc, n'ayant voulu raconter que les faits dont il avait été le témoin oculaire, avait omis, par cette raison, et la passion de Pierre et le départ de Paul pour l'Espagne, faits qui s'étaient passés en son absence [1]. Cette explication repose sur une supposition évidemment fausse. Les premiers chapitres du livre des Actes ne sont certainement pas les récits d'un témoin oculaire. — Ou bien l'on a pensé que l'auteur avait l'in-

[1] C'est là, me paraît-il, comme à *Hesse (Das Muratorische Fragment,* 1873, p. 125-152), le seul sens possible de ce passage dont le texte est évidemment corrompu en quelque manière. Il faut probablement traduire : « Comme Luc le montre lui-même avec évidence en omettant la passion de Pierre et aussi le départ de Paul pour l'Espagne. »

tention de reprendre son récit dans un troisième écrit et que la mort l'avait empêché d'accomplir son dessein. Cette supposition est un expédient comme il y a toujours moyen d'en trouver dans les cas embarrassants. Mais de deux choses l'une : Ou bien la mort présumée de Luc et par conséquent la composition des Actes ont précédé le martyre de Paul, et dans ce cas quelle date doit-on assigner au livre des Actes! Ou bien ces deux faits ont eu lieu trente ans, dix ans, un an après le martyre de Paul, et comment en terminant son livre l'auteur n'a-t-il pas touché d'un mot au moins cet événement qu'il se proposait de raconter en commençant son troisième écrit, tout comme, en terminant le premier, il avait touché d'un mot l'événement de l'Ascension, par le récit duquel il se proposait de commencer le second?

Weizsœcker et d'autres croient que l'auteur n'a pas voulu mentionner le martyre de Paul parce qu'il désirait laisser l'impression que, dans les premiers temps de la fondation du christianisme, l'innocence de cette religion avait été reconnue par les autorités romaines. Mais cette explication du silence de Luc n'aurait de sens que si les Actes avaient été écrits avant la persécution de l'an 64. Car, après toutes les atrocités commises dans cette catastrophe, dont le bruit avait rempli le monde, le silence gardé sur une exécution isolée, comme celle de l'apôtre, ne pouvait plus avoir pour l'Église la moindre utilité [1].

[1] Le dernier auteur qui a traité ce sujet, *de Soden* (*Hand-Comm.*, III, 1, p. 158), écrit ce qui suit : « La conclusion de l'écrit de Luc ne se comprend qu'autant qu'une activité de l'apôtre analogue à la précédente n'a pas suivi son procès et que l'emprisonnement s'est terminé d'une manière que chacun avait dans sa mémoire, mais sur laquelle il valait mieux garder le silence, surtout dans un ouvrage qui, comme le double écrit de Luc, devait être une apologie du christianisme aux yeux de l'État romain. » — En vérité il est hardi

L'explication la plus plausible est celle que défendent *Weiss* et *Mangold*. Avec la confabulation de Paul et des notables de la synagogue (Act. XXVIII), le thème du livre des Actes était complétement traité. Luc voulait, non raconter l'histoire de la fondation de l'Église, mais expliquer la manière mystérieuse dont ce grand acte s'était accompli, par l'entrée des païens d'une part, par le rejet des Juifs de l'autre, et montrer que celui-ci était dû, non à l'infidélité de Dieu envers son peuple, mais à leur propre incrédulité. Or la conduite des chefs du judaïsme romain venait de clore cette histoire, qui avait commencé dès la prédication des apôtres à Jérusalem.

A mes yeux aussi, c'est la justification de cette grande révolution religieuse qui est le sujet du livre des Actes. Cependant il est évident que, dans son récit, Luc n'est pas resté rigoureusement collé à ce programme. Vers la fin du livre surtout, il donne place à une foule de détails dont il serait impossible de montrer la connexion directe avec l'idée dominante. Lui qui nous initie aux moindres péripéties du naufrage et de l'arrivée de Paul à Rome, qui va jusqu'à indiquer l'enseigne du vaisseau qui portait l'apôtre (la figure de Castor et de Pollux), il se serait abstenu par fidélité à son thème de mentionner le martyre de l'apôtre, auquel on prétend qu'avaient abouti ces deux années de captivité! Il n'eût pas complété le dernier verset de son livre : « prêchant le royaume de Dieu et ensei-

d'affirmer que Luc *devait* mentionner la délivrance et se taire sur le martyre! J'ai dû relire plusieurs fois cette double assertion, pour m'assurer que je lisais juste. Ce qui est exact, c'est qu'une activité de l'apôtre *analogue à la précédente* aurait pu et même dû être mentionnée, si elle avait eu lieu. Mais si rien ne s'est plus passé qui rentrât dans le but du livre, aucune nouvelle fondation d'église, aucun nouveau trait à ajouter à ceux qui expliquaient le rejet d'Israël et la vocation des peuples païens, le sujet des deux λόγοι de Luc était épuisé.

gnant ce qui concerne le Seigneur Jésus avec une pleine liberté et sans empêchement, » par ces simples mots : « jusqu'à ce que le martyre mit fin à cet état de choses. » — Une pédante fidélité à son programme l'aurait empêché de clore son récit par ce souvenir dont son cœur était rempli !

La fin si brusque des Actes ne s'explique naturellement que si l'on admet qu'au bout des deux années auxquelles aboutit le récit, il s'est produit dans la situation de Paul un changement, qui n'a pas été la sentence de mort et le supplice, puisque sans cela l'auteur aurait indiqué du moins d'un mot cette fin tragique, mais le commencement d'une nouvelle période d'activité dans le récit de laquelle l'auteur n'avait pas l'intention d'entrer, parce qu'elle n'appartenait pas au sujet de son livre. Nous pouvons certainement conclure de là à la libération de l'apôtre.

Quant aux anciens témoignages, il n'y en a que deux qui se rapportent à notre sujet : celui du *Fragment de Muratori*, que nous avons cité et qui prouve qu'il existait au second siècle dans l'église romaine une tradition relative à la mission de Paul en Espagne, impliquant par conséquent sa libération ; et le passage célèbre de *Clément Romain*, dans son épître aux Corinthiens (ch. V), que voici : « Paul aussi a reçu le prix de la patience, ayant porté sept fois les chaînes ; ayant été fugitif, lapidé, après avoir été prédicateur de la justice dans l'Orient et dans l'Occident, il a obtenu la noble renommée de sa foi. Après avoir instruit le monde entier dans la justice et être arrivé au terme de l'Occident (τέρμα τῆς δύσεως) et avoir rendu témoignage devant les chefs, il a été retiré de ce monde et s'en est allé dans le saint lieu, étant devenu le plus grand modèle de constance. » Comment Clément a-t-il compris cette expression : le terme ou l'extrémité de l'Occident ?

A-t-il entendu par là Rome ou l'Espagne? Dans le premier cas, ce passage peut se rapporter à l'arrivée de Paul à Rome en 62 et n'implique pas sa libération. Dans le second, ces mots supposent, aussi bien que ceux du Fragment de Muratori, une tradition admise par l'église romaine touchant sa libération.

Dans quel sens Clément pourrait-il appeler Rome l'extrémité de l'Occident? On répond, en se plaçant au point de vue de la personne de Paul : en tant que Rome fut pour l'apôtre le terme extrême de sa mission du côté de l'Occident *(Schenkel, Baur, Weiss)*, ou, selon la tournure métaphorique que *Reuss* donne à cette expression : en tant que Rome fut pour cet astre le point de son coucher. Si répandue que soit aujourd'hui cette explication, et lors même qu'elle cherche à justifier l'hyperbole que renfermerait tout ce passage en l'expliquant par sa forme oratoire, je partage le sentiment exprimé dans l'édition des Pères apostoliques de *Guebhardt*, *Harnack* et *Zahn* (Fasc. I, p. 16), que τὸ τέρμα τῆς δύσεως ne peut désigner naturellement que l'Espagne, conformément à ces mots de *Strabon* (II, 1) : « Les extrémités (τὰ πέρατα) de la terre du côté de l'Occident sont les colonnes d'Hercule ,» et à l'expression de *Philostrate* dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* : « Cadix est située à l'extrémité de l'Europe (κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα). » C'est à tort que l'on oppose à ce sens les mots suivants, où il est parlé des magistrats devant lesquels Paul a rendu témoignage (ou subi le martyre). Car Clément ne dit pas : « étant venu à l'extrémité de l'Occident, il rendit témoignage..., » mais : « ayant enseigné..., étant venu à l'extrémité..., et ayant rendu témoignage..., il fut retiré de ce monde. » Trois faits successifs sont indiqués ici comme ayant précédé sa mort : l'enseignement de la justice dans le monde entier, l'arrivée à l'extrémité

de l'Occident, enfin le témoignage rendu devant les chefs. Aucune relation locale n'est établie entre ces trois actes, non plus qu'avec leur résultat final. Placée, comme elle l'est chronologiquement, entre la parole de Paul, Rom. XV, 24, où il exprime l'intention d'aller en Espagne, et la tradition romaine du fait attestée par le Fragment de Muratori, il me semble peu scientifique de ne pas donner la préférence au sens simple de l'expression de Clément.

Mais c'est précisément la parole de Paul dans Rom. XV, dont on prétend faire la source de la tradition énoncée par l'auteur du Fragment : l'Église pensait qu'un voyage si sérieusement projeté par l'apôtre ne pouvait pas ne pas s'être réalisé. Je ne songe pas à prendre à tout prix la défense du voyage de Paul en Espagne. L'histoire ne constate aucune fondation apostolique dans cette contrée ; les Pères les plus anciens, Irénée, Caïus, Tertullien, Origène, ne font aucune allusion à une telle mission. *Eusèbe*, qui le premier parle de la libération de l'apôtre, de sa prédication qui l'a suivie et de sa seconde captivité (II, 22), ne mentionne pas l'Espagne. *Jérôme* le fait sans doute, mais en ajoutant : *ipse (apostolus) scribit* (Rom. XV, 24), ce qui semble trahir l'origine exégétique de cette tradition ; comp. aussi *ad Helvid.* c. 4.

Mais si je suis prêt à accorder que cette tradition peut n'avoir été qu'une conclusion tirée de Rom. XV, je ne puis, par les raisons exposées plus haut, admettre la même explication pour l'origine de la tradition relative à la libération de l'apôtre. Je ne pense pas qu'on eût jamais pu se représenter Paul partant de Rome pour l'Espagne, si le fait de sa libération n'eût été notoire, et si, comme chacun à Rome n'aurait pas manqué de le savoir, l'apôtre eût été conduit directement de la prison à l'échafaud. Le fait qu'*Eusèbe* a, par erreur, rapporté à cette libération le

passage de 2 Tim. IV, 17 : « J'ai été délivré de la gueule du lion, » ne prouve absolument rien contre cette libération elle-même, dont il déclare avoir connaissance par la tradition ecclésiastique (λόγος ἔχει). La tradition de ce fait-là n'est pas née de la fausse exégèse; c'est bien plutôt la fausse exégèse d'Eusèbe qui a été occasionnée par celle-là. On allègue fréquemment, contre la libération de Paul et son retour en Asie-Mineure, sa propre parole, Act. XX, 25. Nous examinerons plus tard ce qui concerne cette parole. Pour le moment, nous nous bornons à dire que nous avons ici un *je sais* (οἶδα) contre un *je sais* (Philip. I, 25, πεποιθὼς οἶδα), ce qui prouve que ce terme ne doit pas être pris dans un sens dogmatique et absolu.

Il y a donc de sérieuses raisons de penser, indépendamment même de tout jugement sur les épîtres Pastorales, qu'au bout des deux années de captivité dont parlent les Actes, l'apôtre fut acquitté par le tribunal impérial. S'il était arrivé à Rome au printemps de l'an 62, sa libération dut avoir lieu au printemps de l'an 64, quelques mois avant l'épouvantable catastrophe qui, au mois de juillet de la même année, frappa l'église de cette ville. Par quelles circonstances fut rempli l'intervalle entre la libération et la mort de l'apôtre? Les épîtres Pastorales seules jettent, si elles sont authentiques, quelque lumière sur ce sujet[1].

[1] La libération de l'apôtre est admise par la plupart des historiens *(Tillemont, Fabricius, Mosheim, Néander, Gieseler)*; parmi les critiques, par *Michaëlis, Bertholdt, Hug, Credner, Ewald, Bleek, Renan, Kübel (Kurzgef. Comm.), Salmon*, ainsi que par le plus grand nombre des exégètes. Elle est rejetée par *Pétau, Lardner, Eichhorn, de Wette, Reuss, Baur* et toute son école, et même, parmi les défenseurs de l'authenticité des Pastorales, par *Wieseler, Matthias, Thiersch*, etc. *Weiss* conclut en disant : « On ne peut, par les raisons historiques, ni prouver, ni réfuter le fait de la libération de l'apôtre. »

Du sein de cette obscurité, un seul fait surgit avéré : le martyre de Paul à Rome.

Le martyre de Paul et de Pierre à Rome sous Néron est un fait universellement admis. Nulle autre ville que Rome n'a jamais prétendu à l'honneur d'avoir été le théâtre de leur martyre. *Denys de Corinthe* (Eus. II, 28, éd. Læmmer) dit de Pierre et de Paul : « Tous deux, après avoir planté notre église de Corinthe et avoir enseigné ensemble en Italie, ont subi le martyre. » L'expression *en Italie* montre bien quelle était sur ce point la tradition que suivait l'évêque de Corinthe. *Irénée* (III, 1) s'exprime dans le même sens : « Matthieu écrivit son évangile lorsque Pierre et Paul prêchaient ensemble l'évangile à Rome et y fondaient l'Église. Après leur *départ* (ἔξοδον) Marc .. » On pourrait entendre par ce terme (ἔξοδος), appliqué à Paul, son départ pour l'Espagne. Mais il est plus naturel d'entendre ce mot dans le même sens pour les deux apôtres. *Caïus*, presbytre romain vers la fin du second siècle, se fait fort de montrer à son adversaire, le montaniste Proclus, les tombeaux (τρόπαια, monuments) des deux apôtres, l'un au Vatican, l'autre sur la voie d'Ostie. *Tertullien (Apolog.* c. 5) dit : « Le chef des ennemis de Dieu, Néron, sévit aussi contre les apôtres. C'est sous son règne, comme on le rapporte, que Paul fut décapité à Rome et Pierre cloué à la croix ; » après quoi, il rappelle le témoignage de Caïus que nous venons de citer. Dans le *De præscr. hæret.*, il s'exprime ainsi : *Romæ Petrus passioni Domini adœquatur ; Paulus exitu Johannis coronatur.* Ces témoignages suffisent pour attester la tradition romaine contre laquelle ne peut être alléguée, au moins quant à Paul, — Baur la combat en ce qui concerne Pierre, — aucune raison sérieuse.

La date de la mort de Paul est impossible à déterminer

historiquement. De l'année 64 à l'année 69, il n'en est pas une à laquelle quelque auteur ne se soit arrêté. Ce qui me paraît certain, si l'on peut ajouter quelque foi aux témoignages cités, c'est que l'apôtre ne peut avoir subi le martyre lors de la persécution de Néron en 64. Divers détails prouvent qu'il n'est pas mort tumultuairement : son exécution sur le chemin d'Ostie, non au Vatican, théâtre de la persécution choisi par Néron ; puis sa décapitation, due à sa qualité de citoyen romain, au lieu des supplices barbares que l'on fit subir aux chrétiens dans la persécution de l'an 64. Aurait-on, au milieu de ces scènes violentes, tenu compte du droit de citoyen romain que possédait l'apôtre ? Cette considération est confirmée par l'expression « ma première défense, » 2 Tim. IV, 16, qui prouve que le procès de Paul, qui précéda sa mort, suivit un cours régulier et aboutit à une condamnation juridique. Cette condamnation ayant eu lieu sous Néron, elle doit se placer au plus tard en 67, année de la mort de cet empereur.

S'il en est ainsi, le résultat obtenu plus haut quant à la libération de l'apôtre, se trouve confirmé en ce sens qu'entre ce fait arrivé au commencement de l'an 64 et la mort de Paul reste un intervalle de deux à trois ans dépassant la fin du livre des Actes. L'importance de ce résultat, touchant l'origine des épîtres Pastorales, saute aux yeux.

II

Le contenu de ces trois épîtres.

Première épître à Timothée.

Cette lettre comprend, comme les autres, une *adresse*,

I, 1-2 ; la *tractation du sujet*, I, 3-VI, 19, et une courte *sommation finale* avec un *vœu* (v. 20-22).

L'ADRESSE.

On a trouvé étrange le titre d'*apôtre* dans une lettre d'un caractère privé. Mais c'est de l'administration de l'Église qu'il s'agit ici, et c'est comme apôtre que Paul va donner à son disciple des règles sur un tel sujet. — Le titre de *Sauveur* donné à Dieu, quoique ne se trouvant pas ailleurs chez Paul, n'a rien d'étrange de la part de celui qui a écrit ces mots, 2 Cor. V, 18 : « Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ. » Il en est de même du mot ἔλεος, *compassion*, intercalé ici entre grâce et paix. Le ciel s'est assombri, l'orage menace; la tâche des conducteurs de l'Église devient de plus en plus grave; ils ont besoin non seulement de la paix divine, mais de toutes les tendresses de la compassion céleste. Nous avons vu que chaque adresse de lettre chez Paul est différemment formulée de manière à s'adapter à la situation des lecteurs.

LE CORPS DE L'ÉPITRE.

L'Église et le serviteur de l'Église (Timothée) : tels sont les deux sujets traités; le premier dans les trois premiers chapitres, le second dans les trois derniers.

I. L'Église (I, 3-III, 16).

La bonne marche de l'Église repose sur l'intelligence de la vraie *relation entre la loi et l'Évangile* — c'est le sujet du ch. I, — sur le *culte* pieusement célébré — c'est le sujet du ch. II, — enfin, sur les deux *charges* du presbytérat et du diaconat saintement administrées, ch. III,

1-13. Cette partie se termine par un coup d'œil (v. 14-16) sur la beauté et la grandeur du rôle de *l'Église* au milieu du monde.

1. Ch. I. La loi et l'Évangile. — L'apôtre a remis à Timothée la tâche de lutter à Éphèse contre la propagation d'un enseignement futile et malfaisant qui fausse le rapport entre la loi et l'Évangile.

La première phrase est étrange, soit que l'on prenne l'expression ἵνα παραγγείλῃς comme verbe principal, l'équivalent d'un impératif, ou, ce qui est le plus naturel, que l'on fasse dépendre le ἵνα, *afin que*, de παρεκάλεσα, *je t'ai exhorté*, en admettant l'ellipse du verbe sous-entendu : Je t'exhorte maintenant de nouveau de la même manière.

L'enseignement auquel doit s'opposer Timothée est caractérisé d'abord comme différent de celui de l'apôtre (ἑτεροδιδασκαλεῖν), expression moins forte que s'il s'agissait d'une doctrine entièrement opposée à l'Évangile; puis il est désigné sous le nom de *mythes* et de *généalogies interminables*. Le premier de ces termes pourrait désigner des légendes païennes associées à l'Évangile; mais, d'après ce qui suit, ces mythes font partie d'un enseignement judaïque, de caractère légal, ce qui s'accorde avec l'expression de *mythes judaïques* (Tite I, 14). Il s'agit donc de ces subtiles légendes rabbiniques par lesquelles l'imagination cherchait à éclaircir certains faits obscurs de l'histoire sacrée, ainsi la lutte de l'archange Michel avec Satan au sujet du corps de Moïse, ou la dispute entre les pierres dont Jacob avait fait le soir son chevet et qu'il met d'accord la nuit en les fondant en une seule (ce qui doit expliquer la substitution du pluriel au singulier, Gen. XXVIII, 11 et 18), etc., etc. Le second terme est en relation trop étroite avec le premier pour désigner, comme on l'a cru, les séries d'émanations divines dans les systèmes

gnostiques. Nous sommes dans le domaine juif; il s'agit donc de filiations angéliques. Nous savons que les livres secrets des Esséniens renfermaient des révélations sur les mystères du monde céleste et particulièrement sur les *noms des anges*. L'épithète d'*interminables* ne permet pas de penser avec plusieurs aux généalogies de la Genèse, que les faux-docteurs auraient allégorisées à la façon de Philon; elle s'applique naturellement à un domaine supérieur, où l'imagination pouvait s'ébattre sans limites. Nous rencontrons ici un judéo-christianisme semblable à celui des faux docteurs de Colosses, mais le dépassant évidemment. Bien loin de contribuer à développer la vraie foi dans l'Église, ces enseignements ne font que soulever des discussions stériles (v. 3-5).

Dans le passage suivant, les faux-docteurs sont appelés *soi-disant docteurs de la loi* (θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι), qui ne comprennent pas eux-mêmes le sujet sur lequel ils prétendent enseigner les autres; ils veulent faire de la loi le soutien de la vie chrétienne, et ne comprennent pas qu'elle est à l'usage des vicieux, pour leur faire mettre le doigt sur leur péché que l'Évangile seul peut guérir (v. 6-10).

Ce salut, dont Paul a reçu d'en-haut la connaissance, il en est lui-même l'exemple en quelque sorte prototypique; ayant été, lui, le plus grand des pécheurs, il est appelé à fournir, pour les croyants de tous les temps, l'exemple le plus éclatant de la miséricorde divine, à la gloire du Dieu éternel (v. 11-17).

C'est là l'enseignement que Timothée a reçu de Paul et qu'il doit transmettre à l'Église, conformément aux prophéties par lesquelles il a été introduit dans sa mission, se gardant d'imiter deux hommes connus de lui, Hyménée et Alexandre, que l'apôtre a dû livrer au pouvoir de Sa-

tan pour faire cesser leurs blasphèmes (v. 18-19). Il ne faut pas confondre ces deux hommes avec les faux-docteurs que Timothée doit combattre à Éphèse et à qui l'apôtre a reproché simplement l'inanité de leurs discours.

2. Ch. II. De la doctrine l'apôtre passe au culte.

Il parle d'abord de l'acte de la *prière*, qui en est le centre. Il recommande d'y joindre l'intercession en faveur de tous les hommes, spécialement des autorités établies dans l'État, afin qu'elles accordent à l'Église la liberté dont elle a besoin pour réaliser ici-bas son œuvre de paix (v. 1.2). Cette intercession pour les autorités répond à la pensée de Dieu, qui veut le salut de tous. Car Dieu est un, le même pour tous, et Christ, homme et médiateur, a donné sa vie en rançon pour tous les hommes; c'est là le message dont Paul a été spécialement chargé. — Peut-être cette recommandation de veiller à ce que les chrétiens intercèdent en faveur des magistrats, est-elle en rapport avec une époque prévue de persécution; c'est le moment pour les chrétiens de demander à Dieu d'inspirer aux autorités de l'État des sentiments de justice et de bienveillance. Mais, en même temps, c'est pour tous les hommes que les fidèles doivent élever leurs mains continuellement et en tous lieux avec un cœur pur de tout ressentiment pour les injustices dont ils peuvent être les objets (v. 1-8).

L'apôtre ajoute une recommandation spéciale relativement à la *tenue des femmes* dans le culte : simplicité dans le vêtement et silence plein de modestie. L'exemple d'Ève doit leur montrer combien elles se laissent facilement séduire par leur imagination. La plus sûre condition de salut pour elles, c'est la simple vie de famille, où elles peuvent se livrer modestement à la pratique de toutes les vertus chrétiennes (v. 9-15).

Ce chapitre prouve qu'à l'époque où cette lettre fut

écrite, tous les fidèles avaient encore le droit de parler et de prier dans le culte. Autrement, il n'eût pas été nécessaire d'interdire la parole aux femmes.

3. Ch. IIII, 1-13. Le ministère.

De l'Évangile au culte et du culte au ministère, la transition est naturelle. Deux charges constituaient alors le ministère régulier (Philip. I, 1), l'épiscopat et le diaconat. Déjà dans l'église de Jérusalem, nous avons rencontré un conseil d'Anciens (Act. XI, 30; XV, 4; XXI, 18), que nous trouvons également établi par Paul et Barnabas en Asie-Mineure (Act. XIV, 23; XX, 17 et 28). Ces Anciens portent aussi le nom d'*évêques*, c'est-à-dire surveillants, et implicitement celui de *pasteurs (paissez...)*. A côté de ce ministère est institué déjà à Jérusalem un office destiné à l'assistance des pauvres (Act. VI), qui ne porte pas encore le nom de diaconat, mais que nous retrouvons à Philippes sous ce titre (Phil. I, 1), comme déjà à Corinthe sous celui d'αντίληψις (1 Cor. XII, 28), et, pour les femmes, sous celui de διάκονος (Rom. XVI, 1). Lors même que l'épiscopat et le diaconat étaient déjà établis dans les églises d'Asie, de nouveaux élus devaient continuellement remplacer ceux qui venaient à manquer; d'ailleurs de nouvelles communautés se formaient. Il était donc utile de donner des directions pour le choix de ces fonctionnaires.

a) L'épiscopat (v. 1-7). Le mot ἐπίσκοπος, au singulier, est collectif et ne prouve aucunement qu'il s'agisse ici de l'évêque unique au sens du second siècle; comp. Tite I, 7, où la qualification morale de *l'évêque* est présentée comme la condition à observer dans l'élection *des anciens* (πρεσβύτεροι), v. 5, ce qui prouve leur identité. Où retrouver d'ailleurs les πρεσβύτεροι dont parle V, 17, s'ils n'étaient pas compris ici dans le terme collectif d'*évêque*?

Les qualités requises sont plutôt des conditions négati-

ves que des postulats positifs. Paul énumère les défauts qui doivent rendre les membres de l'Église inéligibles. On a cru souvent que par l'expression : *mari d'une seule femme*, il voulait exclure ceux qui avaient contracté un second mariage, et l'on a trouvé là l'indice d'un sentiment qui s'exprime plus énergiquement au second siècle. Mais, dans notre épître même, l'auteur recommande aux *jeunes* veuves de se remarier (V, 14). Le second mariage n'a donc à ses yeux rien de contraire à la pureté morale ; comp. 1 Cor. VII, 39 ; Rom. VII, 1.2. L'expression « mari d'une seule femme » ne serait pas même correcte dans le sens qu'on prétend lui donner, puisqu'une femme morte n'est plus une épouse. Il faut donc appliquer ces mots aux cas où il y aurait eu relation illicite prolongée ou à ceux où la première femme vivrait encore après une séparation conjugale. Jésus aussi appelle un second mariage dans ces conditions un adultère (Matth. XIX, 9). Comme cette règle est par là même applicable à tous les fidèles, il n'y a aucune raison de voir ici l'idée postérieure d'une sainteté cléricale particulière.

La qualité exprimée par le mot διδακτικός, *capable d'enseigner*, a dans ce passage une grande importance. Nous savons par les épîtres du troisième voyage que, dans les premiers temps, c'était aux dons libres qu'appartenait la tâche de l'alimentation spirituelle de l'Église. Mais dans ces épîtres mêmes (Cor., Rom.) nous voyons déjà l'importance de ces dons diminuer ; dans celles de la captivité plus encore. Dans celle aux Philippiens, il n'en est plus parlé ; ce sont les charges (évêques et diacres), qui paraissent jouer le rôle principal. — L'office d'édifier l'Église n'est point encore attribué ici à l'évêque, sans doute ; mais il doit, dès maintenant, être choisi de manière à pouvoir le remplir.

b) Les diacres (v. 8-13). La nature de cette charge fait qu'elle exige moins des dons spéciaux que des qualités morales. Il n'est plus parlé de la capacité d'enseigner, mais uniquement de conditions exigibles en réalité de tout vrai membre de l'Église : une foi pure et sincère, et le désintéressement, qualité particulièrement nécessaire chez celui qui est chargé de l'administration des deniers du pauvre. Comme le diacre doit posséder la confiance générale, un bon témoignage doit être rendu au candidat par tous les frères (v. 10). A ces qualités personnelles des diacres, doivent s'ajouter celles de leurs femmes. Les fonctions de leurs maris, mettant ceux-ci en relation avec la vie intime de bien des familles, leurs femmes doivent être tout particulièrement exemptes de médisance (v. 11). Le contexte ne permet pas de rapporter le terme γυναῖκες, *les femmes*, v. 11, aux diaconesses.

L'expression *maris d'une seule femme* (v. 12) signifie, comme au v. 2, d'une seule femme actuellement vivante. Le v. 13 fait espérer aux diacres fidèles et consciencieux un avancement dans la confiance de l'Église et par là sans doute l'accès au presbytérat.

4. Ch. III, 14-16. Après avoir terminé ces instructions sur l'Évangile, sur le culte et sur le ministère chrétien, l'apôtre en fait ressortir l'importance, en remettant devant les yeux de son disciple la *grandeur incomparable* de l'Église qu'il est appelé à servir.

Il espère venir le rejoindre bientôt, mais il n'a pas voulu tarder à lui donner ces instructions ; car l'Église est tout ensemble ici-bas la demeure du Dieu vivant et la colonne qui tient haut élevé le sublime mystère de l'incarnation avec tous les miracles qu'il renferme (v. 14-16).

On a conclu du parallélisme, qu'il est aisé de remarquer dans les six propositions du v. 16, que Paul citait dans ce

passage un fragment d'un ancien hymne chrétien. La symétrie de ces propositions, deux par deux, est en effet le trait distinctif de la poésie hébraïque.

Nous venons de voir Timothée appelé à fonctionner comme substitut apostolique, pour mettre l'*Église* en état de subsister indépendamment de l'apostolat; nous allons le voir travaillant en qualité de *pasteur* au sein de la grande église qui lui est temporairement confiée.

II. Timothée, le serviteur de l'Église (IV, 1-VI, 19).

Dans cette seconde partie, l'apôtre rappelle à Timothée ses *obligations personnelles*, dans la tâche pleine de responsabilité qui lui est confiée auprès des différents membres de l'église d'Éphèse. Et d'abord : ses devoirs en face des dangers dont la menacent les faux-docteurs (ch. IV); puis la conduite qu'il a à tenir envers les différentes classes de personnes qui composent son troupeau (V, 1-VI, 2); enfin, le contraste qu'il doit y avoir entre son ministère et celui des faux-docteurs, spécialement au point de vue du désintéressement (VI, 3-19).

1. Ch. IV. La lutte contre la fausse doctrine qui menace l'Église.

Ce danger est signalé par les prophètes, qui annoncent pour les temps qui vont suivre le déchaînement d'un souffle diabolique. Sous l'apparence d'une sainteté supérieure se répandront dans l'Église des enseignements pernicieux, interdisant le mariage et recommandant l'abstinence de certains aliments, comme si ce n'était pas Dieu lui-même qui avait créé toutes choses afin qu'on en jouisse avec actions de grâces, en en sanctifiant l'usage par la lecture de sa Parole et par la prière. — Assurément les prophètes de la primitive Église ne parlaient ainsi que parce qu'ils remarquaient déjà les premiers symptômes du mal. Nous

les avons constatés à Rome (Rom. XIV) et à Colosses (Col. II, 20-23). Au fond de ce faux ascétisme, on discerne aisément le principe dualiste qui s'est accentué plus tard (v. 1-5).

Un tel état de choses impose à Timothée deux devoirs : le premier, c'est de combattre cette tendance malsaine dans son principe, en rappelant aux frères les vrais enseignements de la foi, qui excluent ces vaines pratiques ascétiques aussi bien que les absurdes légendes sur lesquelles on cherche à les appuyer (v. 6-8). Il doit affronter les souffrances et les affronts que lui attirera une telle conduite, mettant son espérance dans le Dieu vivant qui veut le salut de tous et qui a un soin particulier des siens (v. 9-11). Le second siècle de l'Église a justifié ces appréhensions des prophètes apostoliques, par le déploiement des tendances ascétiques souvent unies à un grand débordement d'immoralité.

Le second conseil se rapporte à ce que Timothée doit faire pour exercer cette influence salutaire attendue de lui; avant tout, rendre sa jeunesse respectable par les vertus dont elle est ornée (v. 12). Timothée pouvait avoir alors trente et quelques années. Rien dans les usages grecs n'empêche qu'il ne soit désigné comme jeune homme. Chez les anciens, un homme entre trente et quarante ans est encore appelé ainsi. — Il doit en même temps vaquer avec assiduité aux fonctions de son ministère, en particulier à *la lecture*, évidemment de l'Ancien Testament, dans les assemblées, lecture suivie de l'exhortation et de l'enseignement; et pour cela il doit travailler au rafraîchissement constant de sa propre vie spirituelle et de son don d'évangélisation. Ce don précieux lui a été communiqué dans un acte solennel dans lequel les Anciens de Lystres lui imposèrent les mains et des bouches prophétiques

le désignèrent pour sa mission. C'est à cette même cérémonie que Paul fait allusion 2 Tim. I, 6, où nous voyons qu'il lui imposa aussi lui-même les mains. — Les v. 15 et 16 insistent fortement sur l'importance de ces exhortations (v. 9-16).

2. V, 1-VI, 2. Recommandations quant aux relations de Timothée avec les diverses classes de personnes dont se compose son église actuelle.

a) Avec les *hommes*, vieux et jeunes; égards respectueux; relations fraternelles (v. 1).

b) Avec les *femmes*, âgées et jeunes; respect; pureté (v. 2).

c) Avec les *veuves*. Deux devoirs, selon les cas : *honorer*, τιμᾶν (v. 3-8), et mettre sur le rôle, καταλέγεσθαι (v. 9-16). Le premier devoir s'applique aux veuves restées solitaires, par manque d'enfants, de petits-enfants ou de parents qui puissent prendre soin d'elles. Le terme d'honorer renferme naturellement le devoir de l'assistance (comp. τιμᾶν Matth. XV, 5); Timothée doit veiller à ce que ce devoir soit rempli par l'église (v. 3-5). A cette veuve, vraiment veuve, qui met tout son espoir en Dieu, est opposée (v. 6-7) la veuve frivole et légère, qui peut subvenir à ses besoins par son travail et sur la conduite de laquelle il importe de veiller. Le v. 8 se rapporte au devoir des parents qui ont dans leur famille des veuves indigentes et ne doivent pas les laisser tomber à la charge de l'église.

Dès le v. 9, l'apôtre passe au second devoir. Il ne s'agit plus seulement d'honorer et d'assister; il est ici question uniquement des veuves âgées (sexagénaires), ayant mené comme femmes une vie honorable et exercé au sein de l'église l'hospitalité et la bienfaisance. Celles-ci doivent être inscrites sur un rôle, comme revêtues d'une dignité

particulière et d'une sorte de ministère. Au ch. II de l'épître à Tite, v. 3-5, est décrite l'influence bienfaisante que de telles matrones étaient appelées à exercer sur leurs jeunes sœurs. En Crète, où l'église était encore en formation, cette action éducatrice n'a absolument rien d'officiel; à Éphèse, où l'église existait dès longtemps, on voit poindre une charge possédant une sanction ecclésiastique. Mais Timothée doit bien se garder de donner une telle position à de jeunes veuves, légères, curieuses et bavardes; celles-ci, comme l'ont déjà montré de tristes exemples, doivent bien plutôt rentrer par un second mariage dans la vie de famille (v. 11-15). Naturellement les veuves âgées, à qui est confiée une tâche honorable dans l'église, doivent être entretenues par elle, à moins qu'elles n'aient des proches moralement tenus à pourvoir à leurs besoins (v. 16).

Baur a cru pouvoir donner au mot *veuve*, dans ce passage, un sens ecclésiastique, technique. Il s'agit, selon lui, d'un emploi féminin dont on trouve des traces au second siècle, par exemple dans la lettre d'*Ignace* aux Smyrniens, ch. 13 : « Je salue les maisons de mes frères avec leurs femmes et leurs enfants et les vierges (παρθένοι) appelées veuves (χῆραι). » *Zahn* (dans l'édition des *Pères apostoliques*, Fascic. 2) a fait voir les difficultés de cette expression et proposé une correction du texte. Il me paraît que ces mots s'expliquent si l'on admet que le terme de veuve était parfois, à ce moment-là, employé honorifiquement pour désigner des jeunes filles qui s'étaient vouées au célibat d'après le conseil de Paul (1 Cor. VII). En tout cas, ce sont des παρθένοι, des vierges, ayant pour une raison ou pour une autre le titre de veuves, et non, comme dans notre épître, des veuves réelles ayant eu mari (ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή) et pouvant avoir fils et petit-fils.

d) Avec les *presbytres* (v. 17-22). A la conduite de Timothée envers les veuves, dont un certain nombre ont une position semi-officielle, se rattache la manière dont il doit agir et diriger l'action de l'église à l'égard des presbytres. Trois directions : la première (v. 17-18) porte sur la manière dont l'église doit témoigner sa reconnaissance aux presbytres qui se sont bien acquittés de leur office, surtout si à l'action administrative ils ont joint le travail de la prédication et de l'enseignement. L'église doit leur montrer un redoublement de respect, et, le v. 18 le prouve, pourvoir à leur entretien; car ils ont nécessairement dû négliger leurs propres affaires pour celles de l'église. De ce que l'auteur joint une parole de Jésus à celle qu'il tire, en la désignant comme scripturaire, du Deutéronome, il ne suit nullement qu'il donne le titre de γραφή à l'évangile de Luc dans lequel cette parole de Jésus est rapportée.

Il est évident que les fonctionnaires désignés ici comme presbytres ne peuvent être autres que ceux qui étaient désignés III, 1 comme *évêques*. Le terme de *présider* se retrouve dans les deux passages, comme celui qui désigne leur fonction (v. 17 et III, 4-5).

La seconde direction (v. 19-21) porte sur la manière de procéder envers les presbytres soupçonnés ou convaincus de quelque tort. Les pasteurs sont souvent exposés à la calomnie. Timothée ne doit donc pas permettre à l'église d'agir contre eux sur la dénonciation d'un seul témoin. Deux témoignages au moins doivent motiver une démarche aussi grave. Le coupable doit être repris devant tous ses collègues, pour qu'ils apprennent à veiller sur eux-mêmes. Dans l'accomplissement de cette tâche, le cœur doit être pur de toute partialité pour ou contre, et être dominé par le sentiment de la présence de Dieu, de Christ et des anges.

Le troisième devoir (v. 22) est relatif à la consécration du presbytre. L'élection est supposée faite conformément aux conditions posées III, 1-7. Il s'agit ici de l'acte final, décisif, par lequel l'élu est installé dans sa charge. En l'accomplissant à la légère, on se rend solidaire des péchés qui résulteraient d'un pastorat mal exercé.

e) Cette recommandation disciplinaire à l'égard des presbytres amène l'apôtre à parler à Timothée de la discipline qu'il exerce *sur lui-même*. Il n'ignore pas les privations que s'impose son jeune ami, celle du vin, par exemple, et il craint qu'il ne les exagère. Comme il y a des péchés connus et des péchés cachés qui ne viendront au jour que dans le jugement, il y a aussi des bonnes œuvres que chacun vante et d'autres qui seront seulement dévoilées alors (v. 23-25). Après cette petite digression, l'apôtre reprend son énumération.

f) Avec les *esclaves* (VI, 1-2). Partout l'Église s'était recrutée dans cette classe de la société; souvent même les esclaves remplissaient des offices ecclésiastiques. Les serviteurs chrétiens ne doivent pas abuser de l'égalité qu'établit entre eux et leurs maîtres la fraternité spirituelle; leur zèle dans l'accomplissement de leurs devoirs doit au contraire s'accroître par l'amour dont ils sont les objets.

3. VI, 3-19. Le *désintéressement*, qui doit distinguer la conduite de Timothée de celle des faux-docteurs et, à cette occasion, un mot relativement aux *riches* Enflammés de l'amour du gain, les faux-docteurs ne se servent de la religion que pour se livrer à des discussions stériles, qui conduisent même jusqu'au blasphème. Au lieu de se contenter du nécessaire, ils veulent s'enrichir et tombent ainsi dans la perdition, car la cupidité est une source de tous maux (v. 3-10).

La conduite de Timothée doit contraster avec la leur.

Pour le lui faire sentir, Paul l'appelle *homme de Dieu!* Il doit tourner le dos à ces choses viles, livrer le saint combat de la foi contre le péché, s'efforcer de saisir la couronne de la vie éternelle. Le ton de l'apôtre s'élève par degrés. Cette vie, il a fait profession de la posséder, lorsqu'il a reçu sa mission devant une nombreuse assemblée. En lui rappelant ce moment solennel, l'apôtre l'adjure par le Dieu qui renouvelle les forces de ses serviteurs fatigués et par le Christ qui n'a pas renié la vérité devant Pilate, de se maintenir toujours irréprochable jusqu'à l'avènement du Christ, du Seigneur des seigneurs, que réalisera en son temps, du sein de l'inaccessible lumière où il habite, le Dieu objet de tout hommage, source de toute force (v. 11-16).

Après cette sommation magnifique, l'apôtre ajoute un dernier mot, que l'on a appelé avec quelque raison un post-scriptum *(Reuss)*. Ce qu'il vient de dire à Timothée à l'égard du noble désintéressement qui doit caractériser sa conduite, lui inspire cette parole sur sa conduite envers les riches, dont il y avait un grand nombre sans doute dans l'église d'Éphèse. Il doit leur recommander l'humilité, la confiance en Dieu seul, la bienfaisance et la générosité; car l'amour fera la richesse du ciel (v. 17-19).

CONCLUSION (VI, 20-21).

Elle est courte et paraît comme l'effet d'une inspiration subite : « O Timothée ! s'écrie ému le vieil apôtre. La vérité du salut t'a été confiée; garde-la comme un dépôt sacré, écartant tous les enseignements qui se présentent avec un renom de sagesse, mais qui ne sont que des fables frivoles par lesquelles plusieurs se laissent séduire ! »

Les *antithèses* dont parle ici l'apôtre étaient sans doute

des antinomies, dans le domaine de la science religieuse, que les faux-docteurs se plaisaient à énoncer, pour faire briller les solutions ingénieuses qu'ils savaient en donner, solutions qui renversaient souvent les vérités de la foi (v. 20-21).

La salutation finale est adressée, d'après le Sinaïticus, l'Alexandrinus et le Porfirianus, à toute l'église : « La grâce soit avec *vous* » ; d'après la leçon gréco-latine, la Peschito et presque tous les minuscules, à Timothée seul : « soit avec *toi!* » Si, d'un côté, il est assez naturel qu'on ait changé le *vous* en *toi*, il ne l'est pas moins, de l'autre, qu'on ait fait l'inverse. Car dans les deux autres Pastorales, la salutation finale s'adresse indubitablement à l'église entière.

A la première lecture de la critique que *Schleiermacher* a faite de cette lettre, on est surtout frappé du reproche d'incohérence. Mais à une étude plus approfondie, cette apparence se dissipe plus ou moins complétement, comme nos lecteurs peuvent en juger. Cet écrit comprend deux parties : la première se rapporte à la marche générale que Timothée, comme délégué apostolique, doit imprimer à l'église ; elle traite de quatre sujets : l'Évangile, le culte, le ministère, l'église elle-même (ch. I-III) ; la seconde se rapporte à la manière dont il doit, comme pasteur temporaire, travailler à écarter de l'église la fausse doctrine, se conduire envers les différentes classes de membres dont elle se compose et se distinguer tout particulièrement des faux docteurs par sa conduite désintéressée (ch. IV-VI). Cette disposition naturelle est à peine troublée par quelques digressions qui sont dans la nature du style épistolaire.

Épître à Tite.

Trois parties : l'*adresse*, I, 1-4; le *corps de la lettre*, I, 5-III, 11; la *conclusion*, III, 12-15.

L'*adresse* est remarquablement développée et a quelque analogie avec celles de l'épître aux Romains et de la 1re épître de Jean. Paul n'écrit pas à Tite une lettre d'ami. En sa qualité d'apôtre, il lui donne, comme à son substitut, les instructions nécessaires pour l'organisation de l'Église et l'impulsion à lui imprimer. De là le développement remarquable de l'adresse (v. 1-4).

C'est au service de Dieu, et comme mandataire de Jésus-Christ, pour amener à la foi ceux que Dieu a préconnus et les former par la connaissance du salut à la piété qui doit les conduire à la vie éternelle, que Paul écrit ces lignes. Dieu, en effet, après avoir révélé sa Parole, lui en a confié la prédication. Il écrit à Tite, son fils spirituel, en raison de cette foi commune qui les unit.

Le *corps de la lettre* se rapporte d'abord au soin de l'Église en général (ch. I), puis à la conduite de Tite envers les diverses classes de personnes dont elle se compose (ch. II); enfin à la relation de l'Église avec le monde (ch. III).

I. — Ch. I, 5-16. Le presbytérat ou épiscopat; sa tâche.

Le v. 7 montre avec évidence que le *presbytre* et l'*évêque* sont aux yeux de l'auteur une seule et même personne, désignée tantôt d'après le titre hébraïque, tantôt selon le mode grec. C'est ce ministère fondamental auquel l'apostolat lègue le soin de l'Église et que Tite doit établir dans les communautés chrétiennes nouvellement fondées en Crète. Paul l'a laissé pour cela dans cette île. Au v. 9 se retrouve l'idée qui était exprimée d'un mot dans 1 Tim.

par le terme διδακτικός, *propre à enseigner* La nécessité de cette qualité chez l'évêque est démontrée par la double tâche qui lui incombe d'enseigner la vérité qui sauve et de fermer la bouche à de nombreux docteurs, sortant surtout des convertis du judaïsme, vains parleurs, qui, en vue d'un gain déshonnête, pénètrent dans les familles et les bouleversent, réalisant exactement le portrait qu'Épiménide, le poète national des Crétois, a tracé de ses compatriotes. Ces gens doivent être ramenés de cet état d'égarement où les ont jetés de vaines fables d'origine judaïque et dans lequel ils trouvent moyen de faire marcher ensemble des pratiques d'abstinence tout humaines avec la corruption du cœur et de la vie, affichant la connaissance de Dieu et le reniant par leurs œuvres.

Il est à remarquer qu'il n'est pas parlé des diacres; cela tient sans doute à ce que les églises de Crète étaient beaucoup plus récentes que celle d'Éphèse.

II. — Ch. II. La conduite à exiger des différentes classes de membres :

a) Des *hommes âgés :* sobriété, prudence, charité, patience (v. 1-2).

b) Des *femmes âgées :* gravité dans toute la tenue; sobriété ; bonne influence sur les jeunes femmes (v. 3-5).

c) Des *jeunes gens :* modération (v. 6); quant à Tite lui-même, qui appartient encore à cette classe : vie exemplaire; enseignement pur; parole irréprochable (v. 7-8).

d) Des *esclaves :* soumission; fidélité propre à honorer l'Évangile (v. 9-10).

Cette belle tenue des membres de l'Église est seule conforme à la grande manifestation de la grâce divine par laquelle Dieu vient de faire briller son salut destiné à tous, et de laquelle doit résulter la disparition du péché envers Dieu, envers les hommes, envers nous-mêmes; c'est là le

moyen de se préparer à l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ [1], qui s'est donné lui-même pour nous affranchir de tout mal et faire de nous le peuple de Dieu. C'est là le vrai enseignement que Tite doit maintenir fermement, se rendant en toute chose digne de respect (v. 11-15).

Cette seconde partie répond à 1 Timothée V, 1-16. S'il n'est point parlé des veuves, cela tient sans doute à la même cause que la non mention des diacres (voir plus haut).

III. — Ch. III, 1-11. La relation de l'Église avec le monde.

Le mot ὑπομίμνησκε, *rappelle-leur* (aux chrétiens), montre que ce n'est pas là pour eux quelque chose de nouveau. Le premier devoir à leur inculquer est la soumission aux autorités de l'État; le second, l'empressement à concourir au bien général; le troisième, une conduite pleine de douceur envers leurs concitoyens non chrétiens. Une telle conduite est imposée au chrétien, d'un côté, par le souvenir de ce qu'il était autrefois lui-même, de l'autre, par l'amour miséricordieux que Dieu a fait éclater envers nous. S'il nous a sauvés et régénérés par le baptême et par l'effusion de son Esprit, ce n'est pas en raison de nos œuvres de justice, c'est en vertu de sa pure miséricorde, afin qu'après avoir reçu la grâce de la justification, nous devenions héritiers de la vie (v. 1-7).

L'Évangile ainsi résumé est « la parole certaine » (πιϛ-

[1] Si nous traduisons : « la gloire de notre grand Dieu et Sauveur J.-C., » et non : « du grand Dieu et *de notre* Sauveur, » nous le faisons par trois raisons : 1° Dans le second sens, il eût été plus correct de répéter l'article devant le substantif σωτῆρος. 2° Jamais dans le N. T. l'épithète de *grand* n'est donnée à Dieu; elle serait oiseuse. Il en est autrement dès que le terme de *grand Dieu* est appliqué à J.-C. 3° Jamais la Parousie n'est présentée comme l'apparition de Dieu lui-même. L'intuition contraire ressort même positivement de 1 Tim. VI, 14-16.

τὸς ὁ λόγος), que Tite doit proclamer avec autorité afin que les croyants s'appliquent aux bonnes œuvres, la seule chose vraiment utile (v. 8). Quant aux investigations sur les généalogies et aux vaines disputes sur la loi, dans lesquelles se complaisent les faux docteurs, il est inutile de discuter avec eux sur de tels sujets ; le mal n'est pas dans l'entendement, mais dans le cœur. Il faut reprendre vertement une ou deux fois ces fauteurs de divisions, puis leur tourner le dos (v. 9-11).

La *conclusion* se trouve dans les v. 12-15. Deux recommandations : Paul se rend au nord de la Grèce et compte passer l'hiver à Nicopolis, soit la ville de ce nom qui se trouvait en Épire, soit celle qui se trouvait en Thrace. Tite doit venir l'y rejoindre, dès que sera arrivé pour le remplacer soit Artémas, soit Tychique. De plus, il doit prendre soin du légiste Zénas et d'Apollos, qui arriveront en Crète, et les pourvoir du nécessaire pour continuer leur voyage. Il est bon, remarque Paul, qu'à cette occasion *les nôtres*, nos chrétiens, apprennent à ne pas rester stériles en bonnes œuvres. Suivent les salutations, de la part de ceux qui entourent Paul, pour Tite et pour tous ceux qui leur sont liés par l'affection chrétienne. Les derniers mots : *La grâce soit avec vous tous*, montrent que, dans la pensée de l'apôtre, cette lettre, quoique adressée à Tite seul, est cependant destinée à être lue dans les églises de Crète.

La marche de cet écrit est très simple : Organisation du presbytérat dans toutes les églises, afin de les instruire et d'y combattre la fausse doctrine ; conseils relatifs à la conduite que Tite doit exiger des différentes classes de membres de l'Église ; directions pour la conduite de l'Église envers le monde non chrétien : voilà l'ordonnance de l'épître ; elle est claire et ferme.

Seconde épître à Timothée.

Quoique ayant un caractère un peu plus privé que la première à Timothée, cette lettre traite encore de ses fonctions comme aide apostolique.

Elle commence par un *préambule* (I, 1-5) contenant adresse et action de grâces ; dans le *corps de l'écrit* (I, 6-IV, 18) sont traités trois sujets : Timothée, l'Église et Paul lui-même ; la *conclusion* (v. 19-22) renferme quelques salutations et nouvelles.

Dans l'*adresse* (v. 1 et 2), Paul se déclare *apôtre par la volonté de Dieu* en vue de la réalisation du salut promis par Dieu. Cette forme est en relation avec le côté *officiel* de cette lettre que suppose la salutation finale qui est adressée à tous les chrétiens qui entourent Timothée (IV, 22). Entre les termes *grâce* et *paix* est ajouté ici, comme dans la 1re lettre, celui de *compassion*, ἔλεος, qui est en rapport particulier avec le temps de souffrance venu maintenant pour l'Église et ses serviteurs. Timothée, en particulier, d'un caractère faible et craintif, comme nous le savons et le verrons encore, a besoin de sentir qu'avec la grâce qui pardonne, il peut trouver en Dieu la miséricorde qui compatit. Ce terme ne se trouve dans aucune autre épître, pas même dans celle à Tite, où il n'est pas question des souffrances de l'Église et du courage nécessaire à l'évangéliste.

A l'adresse se joint une *action de grâces* pour ce que Dieu a fait en faveur de Timothée. Juif lui-même et fidèle aussi dès l'enfance, l'apôtre a retrouvé ses propres sentiments dans Timothée et dans les membres de sa famille ; aussi se souvient-il du moment douloureux de leur séparation et soupire-t-il après la joie du revoir (v. 3-5).

Le *corps de l'écrit* commence avec le v. 6.

I. — I, 6-II,13. Exhortation à *Timothée* à ne pas faiblir devant les souffrances qui attendent le prédicateur de l'Évangile (v. 9 : συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ).

1. I, 6-18. Il doit raviver son don d'évangéliste que Paul lui a transmis par l'imposition des mains, afin de ne se livrer à aucune lâcheté dans le service de l'Évangile (v. 6-8). Pour fortifier son zèle Paul allègue trois raisons :

a) La grandeur du salut décrété avant les siècles et renfermant la victoire de la vie sur la mort (v. 9-10).

b) Son propre exemple, qui impose à son disciple le devoir de conserver par le secours du Saint-Esprit le trésor de la vérité sainte dont il a été rendu dépositaire (v. 11-14).

c) Deux exemples opposés, celui de quelques chrétiens d'Asie qui ont eu honte de lui à Rome, et celui d'Onésiphore, d'Éphèse, dont la visite l'a restauré (v. 15-18).

2. II, 1-13. L'apôtre indique à Timothée la manière dont il doit agir pour être capable de rendre à l'Évangile ce qui lui est dû.

a) Il doit se replacer constamment sous l'action de la grâce (v. 1).

b) Il doit former des aides sûrs et bien instruits de la vérité (v. 2).

c) Il doit, comme un soldat, être prêt à tout souffrir et à se passer de tout; comme un athlète, combattre loyalement; comme un laboureur, attendre patiemment (v. 3-6).

d) Comme Jésus-Christ, préférer aux avantages de la vie terrestre la vie d'un ressuscité (v. 7-8).

e) Comme Paul, accepter pour le salut des élus les chaînes du malfaiteur (v. 9-10).

f) Se rappeler que la fidélité du Seigneur consiste aussi à renier ceux qui le renient (v. 11-13).

II. — II, 14-IV, 5. La position critique de *l'Église* et ce qu'elle réclame de Timothée.

1. Il doit se garder d'entrer en discussion avec les faux-docteurs, mais attester fermement la vérité en face de ces hommes dont les enseignements frivoles et profanes se répandent dans les églises. L'apôtre lui en désigne nommément deux exemples (v. 14-18).

2. L'apôtre introduit ici un encouragement : le groupe des fidèles adorateurs que Dieu discerne et qui joignent la sainteté de la vie à l'adoration du nom de Christ; c'est là un fondement que l'erreur n'ébranlera pas. Chaque grande maison ne renferme-t-elle pas des vases de deux espèces, de la vaisselle d'or et d'argent et des vases de terre pour les usages vils? Chaque membre de l'Église décide lui-même à laquelle de ces deux classes il appartiendra (v. 19-21).

3. A Timothée de se mettre à la tête de ceux qui composent le premier groupe et de lutter avec douceur, mais avec décision, pour chercher à arracher quelques-uns des égarés des pièges du diable (v. 22-26).

4. Le mal actuel n'est qu'un prélude de la crise d'impiété plus grave encore qui signalera les derniers temps. Ce sera un débordement d'immoralité, mais sous des apparences de piété. La description qui en est faite rappelle celle de la société païenne, Rom. I, mais avec cette différence que cette fois c'est la chrétienté elle-même qui sera le théâtre de cet état de choses (III, 1-5).

5. L'avertissement qui termine le v. 5 : « Détourne-toi de ces gens-là, » de gens qui ne doivent venir qu'à la fin des temps (v. 1), est justifié au v. 6 par la remarque qu'à cette espèce d'impies appartiennent déjà des individus actuellement vivants que l'apôtre caractérise dans ce qui suit, et qui sont à ses yeux les précurseurs de la généra-

tion corrompue des derniers temps. Il les décrit en quelques traits et les compare aux deux magiciens qui luttèrent au service de Pharaon contre Moïse et que la tradition juive, constatée par les Targums, désignait des noms de Jannès et Jambrès, noms probablement symboliques, dont l'un signifie *menteur*, l'autre *rebelle* (v. 6-9).

6. Encouragement à Timothée à se montrer fort en face d'une pareille apparition. Il a été à trop bonne école pour fléchir devant ces séducteurs qui se séduisent avant tout eux-mêmes. Pour demeurer ferme, qu'il reste attaché à ce qui lui a été enseigné et confié, et qu'il continue à se nourrir des saintes Écritures qui, méditées à la lumière du Christ, sont puissantes pour rendre le serviteur de Dieu apte à toute bonne œuvre (v. 10-17) [1].

7. Sommation finale. L'apôtre adjure Timothée, au nom de Dieu et du jugement divin, d'accomplir fidèlement son office d'évangéliste en vue des temps qui s'avancent où les hommes préféreront des docteurs selon leur cœur à ceux qui leur prêchent les vérités sanctifiantes de l'Évangile (IV, 1-5).

III. — IV, 6-18. La position de *l'apôtre* et le rappel de Timothée.

Nous trouvons ici le vrai motif de ces exhortations et de cette lettre elle-même. Paul sent que le moment suprême approche pour lui. Quant à lui-même, il est plein d'espérance; mais il voudrait revoir son ami, d'autant plus qu'il est presque seul, l'un de ses collaborateurs l'ayant quitté, les autres étant partis en mission; Luc seul est avec lui.

[1] Qu'on traduise : « Toute écriture divinement inspirée est en même temps utile pour..., » ou : « Toute l'Écriture est divinement inspirée et utile pour..., » la différence au fond n'est pas grande puisque, même dans le premier sens, ce serait toujours l'Ancien Testament que l'apôtre aurait en vue.

Il voudrait même que Timothée amenât Marc. Il désire aussi ravoir le manteau et les manuscrits qu'il a laissés à Troas. Il avertit Timothée de se garder d'un certain Éphésien, qui à Rome a fait du tort à sa cause, sans doute comme témoin à charge. Sa première comparution a eu lieu. Les amis romains puissants, dont l'assistance aurait pu lui être utile, l'ont délaissé; mais le Seigneur l'a puissamment fortifié dans le témoignage qu'il a rendu devant l'autorité suprême du monde des Gentils; aucune condamnation n'a été prononcée. Le Seigneur le préservera de toute infidélité et le sauvera dans son royaume céleste.

Dans la *conclusion* de la lettre, v. 19-22, Paul salue ses amis Aquilas et Priscille, qui, venus jadis du Pont à Rome, puis de Rome à Corinthe, de Corinthe à Éphèse et d'Éphèse à Rome (Rom. XVI, 3-5), étaient maintenant de retour à Éphèse, peut-être à la suite de la dispersion de l'église de Rome par la persécution de Néron. Il salue encore la famille de cet Onésiphore (I, 16-18), qui sans doute était mort dès lors. Et pour rendre plus pressante la nouvelle injonction qu'il adresse à Timothée de se hâter de venir avant l'hiver, il lui apprend ou lui rappelle que ses deux compagnons, sur lesquels Timothée comptait peut-être, Éraste et Trophime, lui font défaut. De là, il passe aux salutations de quelques amis de Rome : Linus, qui est certainement le même que l'évêque de ce nom, souvent désigné comme premier successeur de Pierre. On a essayé d'identifier Pudens et Claudia avec le couple des deux personnes de ce nom dans les épigrammes de Martial (IV, 13; XI, 53). Mais, dans ce cas, leurs noms ne seraient pas séparés par celui de Linus *(Farrar*, t. II, p. 569, note). — Le vœu final concerne toute l'église et prouve que la lettre devait aussi être lue par celle-ci.

La disposition de cet écrit peut se résumer ainsi :

Timothée et l'Évangile; Timothée et l'Église; Timothée et Paul; ou : Tiens bon dans la prédication en face de la souffrance! Défends l'Église contre l'hérésie! Viens promptement rejoindre ton vieil ami! — Cette marche ne coïncide en aucune façon avec le plan des deux autres épîtres. Malgré les concordances de détail, il serait difficile de comprendre comment l'une d'elles aurait été composée sur le modèle de l'autre ou des autres.

III

Les situations inadmissibles pour les trois lettres.

Partant du contenu de ces lettres, nous rechercherons avant tout si, dans la vie de Paul, telle qu'elle nous est connue par ses épîtres et par les Actes, il se trouve une situation qui réponde à celle qui ressort de chacune d'elles.

1re épître à Timothée.

L'apôtre, se rendant en Macédoine, a demandé à Timothée de diriger et de défendre l'église d'Éphèse, et, dans la crainte que son arrivée promise ne vienne à tarder (I, 3 et III, 14), il lui rappelle par écrit les directions qu'il lui a précédemment données pour cette grande tâche. La fondation de l'église d'Éphèse est donc le *terminus a quo* de la composition de 1 Tim. Le séjour de trois ans (55-58) de Paul dans cette ville doit avoir été interrompu par un voyage en Grèce; c'est cette situation que choisissent *Mosheim, Wieseler, Eylau*, précédemment *Reuss*. Paul aurait laissé pendant cette absence Timothée à la tête de l'église d'Éphèse. Dans ce cas, le voyage de Paul

aurait eu lieu avant l'envoi de Timothée lui-même en Macédoine et à Corinthe, dont il est parlé Act. XIX, 22; ou bien — comme cette supposition est incompatible avec l'activité *continue* de Paul à Éphèse supposée par Act. XIX, 10 (« cela se passa ainsi pendant deux ans... ») — Il faut avec *Eylau* admettre que, quand Paul partit pour la Grèce, Timothée était déjà de retour à Éphèse. C'est ce que nous avons admis nous-même d'après 1 Cor. XVI, 11 : « Je l'attends avec les frères » (pour partir moi-même).

En soi, cette combinaison n'aurait rien d'impossible. Mais si l'on réunit avec ce voyage, comme l'avait fait Reuss et comme le fait Eylau, le séjour en Crète avec Tite, puis l'hiver passé à Nicopolis, dont il est question dans l'épître à Tite, alors les *trois ans* du séjour à Éphèse dont parle Paul, Act. XX, 31, aux Anciens de cette ville, se trouveraient trop considérablement abrégés. De plus, notre épître aurait ainsi sa place entre celle aux Galates et la 1re aux Cor., ou entre celle-ci et la 2e aux Cor. Mais trop de rapports de style et de préoccupations homogènes la lient à la seconde à Timothée pour que leur composition puisse être séparée par un certain nombre d'années.

Cette dernière raison écarte également l'opinion de *Théodoret*, *Michaëlis*, *Hug*, etc., qui placent notre épître *après* la fin du séjour de Paul à Éphèse, quand il se rendit en Macédoine (2 Cor. II, 13), après le tumulte de Démétrius (Act. XX, 1), et celle de *Matthies*, qui pense au temps du séjour à Corinthe (Act. XX, 2-3): il suppose qu'avant d'en partir pour Jérusalem, Paul se fit précéder par Timothée jusqu'à Éphèse, où celui-ci devait l'attendre en travaillant pour l'église. La première de ces deux manières de voir est inconciliable avec le fait que dans ce dernier voyage en Grèce Timothée accompagna Paul (2 Cor. I, 1), et la seconde avec le fait que Ti-

mothée était un des compagnons de Paul dans son voyage à Jérusalem (Act. XX, 4) et ne pouvait remplir en ce moment un ministère prolongé à Éphèse. Toutes deux enfin sa heurtent au fait qu'à ce moment Paul ne songeait pas à visiter de nouveau Éphèse, comme il l'annonce à Timothée III, 14 et IV, 13[1].

Ces situations écartées, il n'en reste pas une seule à laquelle on puisse rapporter les circonstances mentionnées dans cet écrit, et la conclusion qui s'impose est celle-ci : ou bien en rejeter dores et déjà l'authenticité, ou bien faire usage de la faculté, qui nous est laissée par notre étude précédente (p. 629 et suiv.), d'admettre un intervalle entre la captivité de l'apôtre dont parle la fin des Actes, et son martyre, et de placer là la composition de la 1re à Timothée.

Épître à Tite.

Tite, chrétien d'origine païenne (Gal. II, 3), paraît pour la première fois sur la scène à l'occasion du rôle important qu'il joua dans les conférences de Jérusalem. Il fut plus tard l'homme de confiance que Paul employa, comme intermédiaire, dans son conflit avec l'église de Corinthe (2 Cor. II et VII). D'après les plus anciens Mss. grecs, dans le récit de la fondation de l'église de Corinthe, on lit, Act. XVIII, 7, Τίτου ou Τιτίου Ἰούστου au lieu de Ἰούστου, et *Chrysostome* et d'autres ont cru reconnaître Tite

[1] Pour rendre possible la situation dont nous avons parlé en commençant, *Otto*, *Kölling* admettent que notre lettre est une instruction que Paul avait donnée à Timothée en vue du voyage de celui-ci en Macédoine (Act. XIX, 22) et que le partic. πορευόμενος, *partant* pour la Macédoine, se rapporte, non à Paul, mais au sujet de παραγγείλῃς, Timothée : « Je t'ai demandé qu'en te rendant en Macédoine tu enseignes là à certains individus... » Cette interprétation est tellement forcée, que nous ne nous arrêterons pas à la réfuter.

dans cet homme qui reçut chez lui l'église de Corinthe au moment de sa fondation. Mais cette église ne fut fondée qu'après la conférence de Jérusalem ; or Tite figure déjà à cette époque comme chrétien. On a voulu aussi, par la raison qu'il n'est nommé nulle part dans le livre des Actes, l'identifier avec Silas. Cette opinion n'a pas l'ombre de vraisemblance, ne fût-ce que par la raison que Silas était un membre de l'église de Jérusalem (Act. XV, 22), par conséquent Juif d'origine.

Nous ignorons si Paul et Tite étaient arrivés ensemble en Crète et y avaient fondé en commun un certain nombre d'églises, ou si Paul avait trouvé Tite travaillant déjà dans cette île. Quoi qu'il en soit, à la suite du séjour qu'il avait fait avec lui en Crète, il l'invite à venir le rejoindre à Nicopolis, quand Tychique ou Artémas sera arrivé pour le remplacer.

En plaçant, comme *Michaëlis*, ce séjour de Paul en Crète dans les deux ans pendant lesquels il fonda l'église de Corinthe (Act. XVIII, 1-17) ou, comme *Hug*, *Hemsen*, *Credner*, dans l'intervalle entre son départ de Corinthe et son arrivée à Éphèse (Act. XVIII, 18-XIX, 1), on oublie que, Tite III, 13, Paul parle d'Apollos comme d'un homme à lui connu, tandis qu'il n'est entré en relation avec lui qu'après son arrivée à Éphèse. — En plaçant notre épître, comme *Eylau*, précédemment *Reuss*, dans le voyage en Grèce qui interrompit le séjour à Éphèse, et auquel il rapporte déjà 1 Tim. I, on se heurte aux mêmes raisons qui nous ont fait rejeter cette hypothèse pour 1 Tim. — Encore bien plus inadmissible est l'idée de *Grotius*, qui pense au court séjour de Paul en Crète, lorsqu'il fut conduit à Rome comme prisonnier (Act. XXVII, 8). Dans notre épître, Paul n'est pas prisonnier, puisqu'il compte passer l'hiver en Épire ou en Macédoine.

Même résultat donc que pour l'épître précédente : ou bien cette épître est inauthentique, ou bien elle appartient à un temps postérieur à la captivité romaine dont il est parlé Act. XXVIII.

2me *épître à Timothée.*

L'apôtre est en prison (I, 12. 16; II, 9) à Rome (I, 17); il a comparu une première fois devant le tribunal impérial et n'a pas été condamné (IV, 16.17). Cependant il est persuadé de la proximité de son martyre.

Pour trouver là, comme *Böttger* et *Thiersch*, la situation de la captivité de Césarée, il faut, avec le premier, supprimer arbitrairement les mots ἐν Ῥώμῃ, *à Rome* (I, 17), ou les expliquer, avec le second, dans ce sens : « Se trouvant à Rome, il m'y a cherché inutilement, et, ayant persévéré, il a fini par me trouver ici (à Césarée). » Peu de lecteurs accepteront de pareils tours de force. Il faut oublier encore que, comme citoyen romain, Paul possédait le moyen dilatoire de l'appel à l'empereur et ne pouvait être à Césarée si convaincu de sa mort prochaine; puis, que Trophime fut à Jérusalem la cause de son arrestation, que Paul ne l'avait par conséquent pas laissé malade à Milet, en venant de Grèce en Judée (IV, 20). De plus, Démas, qui l'avait abandonné (IV, 10), se trouve auprès de lui dans les épîtres aux Colossiens et à Philémon. Celles-ci ont donc précédé 2 Tim. et, si elles datent de Rome, à plus forte raison en est-il ainsi de cette dernière. Enfin, les noms évidemment romains de Pudens, Linus, Claudia (IV, 21), se comprennent plus naturellement à Rome qu'à Césarée.

Une situation plus acceptable est celle qu'ont admise *Matthies*, *Reuss*, *Otto*, etc. : les premiers temps de la cap-

tivité romaine, antérieurement aux épîtres aux Col., Éph., Phil. La première comparution devant le tribunal impérial aurait suivi d'assez près l'arrivée de Paul à Rome Act. XXVIII. Timothée, à son appel, se serait hâté de venir le rejoindre à Rome, où nous le trouvons, Col. I, 1; Phil. I, 1. Marc l'aurait accompagné; de là sa présence à Rome, Col. IV, 10, en réponse à la demande de Paul, 2 Tim. IV, 11. — Mais comment Démas, qui était rentré dans le monde (IV, 10), se retrouve-t-il auprès de Paul, Col. IV, 14 et Philém. v. 24? Comment Paul, qui, lors de son arrivée, était entouré d'un nombreux cercle d'amis, se trouve-t-il si isolé maintenant, si dans l'intervalle il n'est pas arrivé un événement qui a dispersé l'église et frappé d'épouvante le petit nombre de ceux qui sont restés? Comment, si une circonstance aussi grave que sa comparution avait déjà eu lieu, n'y eût-il pas fait la moindre allusion dans les lettres aux Col., aux Éph. et à Philémon? Et pourquoi ce pressentiment si prononcé de sa fin prochaine, tandis que dans les Philippiens tout respire plutôt l'espoir de la délivrance?

Reuss prétend voir une lueur d'espoir dans l'appel qu'il adresse à Timothée; mais cet appel a-t-il besoin d'un autre motif que le désir de le revoir avant sa mort? Comment comprendre enfin, dans le cours du voyage de Césarée à Rome, des faits comme ceux-ci (IV, 20) : « J'ai laissé Trophime malade à Éphèse; Éraste est resté à Corinthe »? Paul n'avait passé à ce moment-là ni à Milet, ni à Corinthe; il faudrait donc recourir à l'expédient de *Hug* et *Wieseler*, auquel se résigne Reuss, celui de prendre ἀπέλιπον, comme 3me du pluriel, « ils ont laissé. » Qui a laissé? On répond : les Éphésiens venus à Rome (I, 15), ou des amis de Paul non désignés, mais connus de Timothée. Le manteau et les livres laissés à Troas, chez Carpus, que

redemande Paul (IV, 13), y auraient été laissés quand il avait passé par cette ville, en se rendant de Grèce à Jérusalem (Act. XX, 6), et cela, selon Reuss, par suite de la résolution que Paul avait prise de faire le voyage à pied de Troas à Assos ; comme si ses compagnons de voyage, qui venaient par mer, n'auraient pas pu se charger de son bagage.

On doit donc trouver naturel qu'un grand nombre de savants, tels que *Hug*, *Hemsen*, *Wieseler*, etc., aient placé notre lettre à la fin de la captivité romaine, immédiatement à la suite des deux années avec lesquelles finit le livre des Actes. Néron devenait de plus en plus cruel ; ce qui restait de bon dans son entourage avait été sacrifié. Ce serait peu de temps avant la condamnation de l'apôtre et son martyre dans la persécution de l'an 64, qu'il aurait écrit cette lettre, son adieu à l'Église et à la vie. — En soi, cette situation paraît naturelle, quoique l'on comprenne assez difficilement le grand isolement de Paul dans ces circonstances si semblables à celles de la fin du livre des Actes. Mais comment expliquer les détails du manteau et des livres laissés à Troas, de la maladie de Trophime laissé à Milet ? Lorsque Paul était venu à Rome par mer depuis Césarée, il n'avait pas passé par l'Asie-Mineure. Il faudrait donc remonter jusqu'au voyage qui avait précédé, lorsqu'il était venu de Grèce à Jérusalem ; alors, en effet, il avait passé par Troas et Milet ; mais nous savons que Trophime était venu avec lui jusqu'à Jérusalem (Act. XXI, 29), et quant au manteau et aux livres, à la fin de l'emprisonnement de Paul à Rome en 63, il n'y avait pas moins de quatre à cinq ans que ce voyage avait eu lieu ; Paul serait-il resté privé de manteau pendant tout ce temps ? Timothée, d'ailleurs, avait été dès lors auprès de lui à Rome (Col. I, 1). Paul n'aurait-il pas pu lui communiquer

ces faits et lui donner ces commissions avant son retour à Éphèse?

On sent combien cette situation est incompatible avec tous les détails renfermés dans notre épître, et nous sommes ainsi conduits une troisième fois à ce résultat : ou rejeter cet écrit comme inauthentique, ou en placer la composition à une époque postérieure à la captivité romaine dont parlent les Actes. Avant d'aborder cette question si discutée de l'authenticité des trois épîtres Pastorales, nous devons relever encore une circonstance importante.

Le résultat uniforme auquel nous a conduits l'étude de la situation esquissée dans chaque lettre, est confirmé par certains traits caractéristiques qui distinguent ces trois épîtres de toutes les autres et les lient étroitement entre elles, de sorte qu'il devient impossible de les disséminer parmi celles des trois groupes précédents. Ces traits communs se font surtout remarquer dans le *style* et dans l'*hérésie combattue*.

1. Non seulement le style a moins de tenue et de vigueur dans ces trois écrits que dans les lettres précédentes et la liaison des idées paraît moins serrée, mais — et c'est ici un critère plus indépendant de l'appréciation subjective du critique — ces épîtres présentent, soit deux à deux, soit trois à trois, des expressions, des locutions, des tournures favorites, qui leur sont communes et qui sont plus ou moins complétement étrangères aux écrits précédents de l'apôtre. Ainsi les expressions θεὸς σωτήρ, dans les trois ép., ἄνθρωπος θεοῦ, dans 1 et 2 Tim.; παγὶς τοῦ διαβόλου, dans 1 et 2 Tim.; πιστὸς ὁ λόγος, quatre fois dans les trois ép. (deux fois dans 1 Tim.), etc. Ainsi δεσπότης au lieu de κύριος dans 1 Tim. et Tite; ἐπιφανεία au lieu de παρουσία (dans les trois lettres), εὐσεβῶς ζῆν (2 Tim. et Tite), ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία (dans les trois lettres), φυλάσσειν τὴν

παραθήκην (1 et 2 Tim.); διαβεβαιοῦσθαι περί (1 Tim. et Tite); διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1 et 2 Tim.).

Nous rappelons aussi plusieurs termes peu ordinaires indiqués plus haut, qui se retrouvent chez les Pères apostoliques. — Ces expressions sont importantes surtout parce qu'elles révèlent des impressions et des préoccupations communes. Il en est d'autres plus caractéristiques encore que nous citerons à l'occasion de l'*hérésie combattue*.

2. Au sujet de celle-ci, nous ne voulons démontrer ici qu'une chose : c'est que la fausse doctrine contre laquelle l'apôtre met en garde ses lecteurs, présente des traits tout particuliers, qui la distinguent de celles contre lesquelles il avait lutté jusqu'ici, et qui se retrouvent uniformément dans les trois lettres.

Cette hérésie, en effet, a trois caractères. Elle est *judaïque ;* ceux qui l'enseignent prétendent au titre de *docteurs de la loi*, νομοδιδάσκαλοι (1 Tim. I, 7); ils sortent *surtout* de la classe des chrétiens *de la circoncision* (Tite I, 10); leurs enseignements sont des *disputes de loi*, μάχαι νομικαί (Tite III, 9), des *mythes judaïques*, Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι (Tite I, 14). Un terme caractérise clairement cette fausse doctrine comme judaïque, c'est celui de *commandements d'hommes*, ἐντολαὶ ἀνθρώπων (Tite I, 14). Cette expression désigne le régime ascétique des hérétiques (voir tout le contexte) comme une addition humaine à la norme divine, celle de la loi juive ; comp. Matth. XV, 9, où Jésus l'applique aux prescriptions pharisaïques dépassant la loi (ἐντάλματα ἀνθρώπων), et Col. II, 22, où Paul désigne ainsi les prescriptions ascétiques des faux-docteurs judaïsants (διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων). — Mais ce judéo-christianisme n'est point celui que Paul avait combattu dans ses grandes épîtres, le judéo-christianisme pharisaïque ; ce n'est

pas non plus le judéo-christianisme de caractère ascétique et mystique, dont nous avons vu la première apparition Rom. XIV et le développement plus avancé dans l'épître aux Colossiens. Il a pris un caractère purement intellectuel; il est puéril, profane même; ce sont des *contes de vieilles femmes*, μῦθοι γραώδεις (1 Tim. IV, 7), d'un contenu *profane* (βέβηλοι, *ibid.)*, des *généalogies interminables* (γενεαλογίαι ἀπέραντοι), *des discours vains et profanes* (βέβηλοι κενοφωνίαι, 1 Tim. VI, 20; 2 Tim. II, 16), des *disputes folles* (μωραὶ ζητήσεις, 2 Tim. II, 23; Tit. III, 9), des *logomachies* (λογομαχίαι, 1 Tim. VI, 4). — Un dernier caractère distingue ces faux-docteurs de ceux de Colosses : *la soif du gain*. Ce trait ressort de Tite I, 11 : *pour un gain déshonnête ;* 1 Tim. VI, 5 : *envisageant la piété comme un moyen de gain;* 2 Tim. III, 6 : *s'introduisant dans les maisons.*

On reconnaît clairement à ces trois traits une même forme de judéo-christianisme, répandue en Asie-Mineure aussi bien qu'en Crète, et probablement aussi dans d'autres contrées de l'Église, et qui doit avoir été postérieure aux deux formes que nous avons rencontrées précédemment. Car elle révèle dans l'hérésie judaïque un degré de décadence beaucoup plus profond. Au légalisme pharisaïque et à l'ascétisme mystique a succédé un pompeux et vide intellectualisme. Le terme commun d'*enseignement humain* (voir plus haut) caractérise ces trois phases comme celles d'un seul et même développement.

On voit donc que nos trois lettres forment un groupe à part, dont les membres sont inséparables. Or, si les essais de placer chaque lettre dans le cadre de la vie de Paul connu par les Actes ont échoué, encore bien plus serait-il impossible d'y trouver une place pour le groupe tout entier.

IV

L'authenticité des trois épîtres.

Le témoignage de la primitive Église sur ces trois lettres n'est ni moins ni plus concluant que celui qu'elle rend à toutes les épîtres précédentes. La seule différence est l'absence de ces lettres dans le Canon de *Marcion*, et leur rejet par *Basilide* et, pour 1 et 2 Tim., par *Tatien*. *Jérôme* dit (Préface du *Comment. de l'ép. à Tite*) : « Je veux parler de Marcion et de Basilide, qui ont retranché des autres épîtres ce qui était contraire à leur dogme, et qui ont même cru pouvoir rejeter quelques épîtres tout entières, à savoir les deux à Timothée, celle aux Hébreux et celle à Tite... Toutefois Tatien, le patriarche des Encratites, qui lui aussi a rejeté quelques épîtres de Paul, a cru devoir affirmer tout particulièrement la composition de celle à Tite par l'apôtre, n'attachant aucun poids à l'opinion de Marcion et de ceux qui sont d'accord avec lui sur ce point. »

Il est clair que ces trois hommes ne pouvaient accepter ces deux ou trois écrits sans renoncer à leurs systèmes ou sans se mettre en lutte avec l'autorité de saint Paul ; Marcion, en raison de la manière dont ces lettres parlent de la divinité de l'Ancien Testament et de l'usage légitime de la loi, en raison aussi de l'insistance avec laquelle elles recommandent les œuvres ; Basilide, spécialement en raison des passages où la *gnose* est qualifiée de fausse ; Tatien, enfin, en raison des paroles qui condamnent l'abstention du mariage et, dans certains cas, celle du vin. Si Tatien acceptait l'épître à Tite, c'est précisément parce qu'elle ne renferme absolument aucun de ces passa-

ges où les exagérations ascétiques sont condamnées. Partout où de pareils motifs n'existaient pas, nos lettres sont admises et employées.

Il est difficile de penser que *Clément de Rome* n'ait pas présent à la pensée 1 Tim. II, 8 : « Je veux que les hommes prient en tout lieu, élevant leurs mains pures (ἐπαίροντες ὁσίους χεῖρας), » quand il écrit (c. 29) : « Approchons-nous de lui, élevant vers lui des mains pures et non souillées (ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες), » et Tite III, 1 : « Rappelle-leur d'être prêts à toute bonne œuvre (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι), » quand il écrit (c. 2) : « Que vous soyez prêts à toute bonne œuvre (ἦτε ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν). » Comp. encore chez les deux écrivains l'emploi de certains termes caractéristiques, tels que σεμνός, σώφρων, εὐσεβής, ἀναζωπυρεῖν, ἀγωγή, βδελυκτός, πιστωθείς, πρόσκλισις, etc. [1].

Les expressions de l'épître dite de *Barnabas* : καταργεῖν τὸν θάνατον, *détruire la mort* (v. 6) ; ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις, *accumulant les péchés* (IV, 6) ; φανερωθῆναι ἐν σάρκι, *être manifesté en chair* (V, 6 ; VI, 7.9), peuvent difficilement ne pas être empruntées à 2 Tim. I, 10 (καταργήσας τὸν θάνατον), à 2 Tim. III, 6 (σεσωρευμένα ἁμαρτίαις), et à 1 Tim. III, 16 (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). La relation est encore plus frappante entre cette proposition de Barnabas (XIV, 6) : *Nous ayant rachetés des ténèbres pour se préparer un peuple saint* (λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον), et celle de Tite (II, 14) : *Afin qu'il nous rachetât de toute iniquité et qu'il se consacrât à lui-même en le purifiant un peuple acquis* (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον).

Voilà pour la dernière dizaine d'années du premier siècle ; voici pour les premières du second.

[1] Voir Weiss, *Einl.* § 6, 3, note.

Les lettres d'*Ignace* ne présentent que des analogies d'expression telles que ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, Christ appelé ἡ ἐλπὶς ἡμῶν [1].

Dans l'épître de *Polycarpe*, les recommandations aux veuves, aux diacres, aux presbytres (ch. IV-VI), sont, sinon copiées des Pastorales, du moins calquées sur celles que renferment ces épîtres, et cela d'autant plus certainement qu'au commencement du ch. IV on lit ces mots, reproduction textuelle de 1 Tim. VI, 10 et 7 : « *L'amour de l'argent est une racine de tous maux; sachant donc que nous n'avons rien apporté en ce monde et que nous n'en pouvons rien remporter,* armons-nous des armes de justice..., » et au ch. IX ce passage : « *Car ils n'ont pas aimé le présent siècle,* » qui reproduit l'expression de Paul relative à Démas, 2 Tim. IV, 10 : *Ayant aimé le présent siècle ;* comp. aussi l'exhortation à la prière pour les autorités de l'État (c. XII) avec 1 Tim. II, 2.

Dans la phrase de l'*Épître à Diognète*, (c. 11) : *Prêché par les apôtres, il a été cru par les païens*, on reconnaît l'influence de 1 Tim. III, 16.

La parole de *Justin* (*Dial.* c. 47) : « Car la bonté et la philanthropie de Dieu envers les hommes..., » est textuellement copiée de Tite III, 4.

Hégésippe (Eus. *Hist. Eccl.* III, 32) dit qu'après la mort des apôtres commença le soulèvement de l'erreur par la tromperie des ἑτεροδιδάσκαλοι, qui entreprirent alors à tête découverte d'opposer à la proclamation de la vérité la ψευδώνυμος γνῶσις (la connaissance faussement ainsi nommée); il est bien probable qu'il reproduit ici l'expression de 1 Tim. VI, 20.

Il serait inutile de poursuivre cette série de paroles des Pères (*Athénagore*, *Irénée*, *Clément d'Alex.*, *Tertullien*,

[1] Weiss § 6, 5.

etc.) où nos épîtres Pastorales sont citées. Nous ne relèverons ici que deux témoignages : celui de *Théophile d'Antioche* qui dit *(ad Autol.* III, 14) : « La *parole divine* (ὁ θεῖος λόγος) nous ordonne de nous soumettre aux autorités et aux puissances et *de prier pour elles, afin que nous menions une vie paisible et tranquille* (ὅπως ἥρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν) ; » comp. 1 Tim. II, 3. Cette expression : la *parole divine*, montre que dans le dernier tiers du second siècle, l'épître d'où ces mots sont tirés, était mise au même rang que l'Ancien Testament dans la conscience de l'Église. — Puis le passage du *Fragment de Muratori* sur nos trois épîtres. Après avoir montré que les épîtres de Paul, quoique adressées à des églises particulières, concernent pourtant l'Église entière, l'auteur passe aux lettres adressées à des individus, celle à Philémon, celle à Tite et les deux à Timothée ; il les caractérise, en opposition aux précédentes, comme écrites *pro affectu et dilectione* (par un sentiment d'affection personnelle), mais comme étant cependant en honneur dans l'Église universelle, car elles ont été admises au nombre des Livres saints *(sanctificatœ)* pour la réglementation de l'administration ecclésiastique *(in ordinatione eeclesiasticæ disciplinæ)*. L'auteur veut dire sans doute que, comme lettres privées, ces écrits n'avaient proprement pas droit à être reçus dans le recueil des Livres sacrés (qu'on se rappelle le jugement porté par plusieurs sur l'épître à Philémon, p. 542 et suiv.), mais que leur utilité pour le gouvernement de l'Église leur a mérité cette place. Le respect qu'avait fait éprouver leur origine et leur autorité apostolique, l'avait emporté sur le fait de leur caractère personnel et privé.

Les versions syriaque et latine renferment nos lettres ; elles faisaient donc partie du Canon des églises de Syrie et

d'Occident. *Origène* et *Eusèbe* les rangent parmi les écrits universellement admis.

De Soden reconnaît sans hésiter que, quant à Ignace et à Polycarpe, et par conséquent à tous les Pères suivants, la priorité littéraire appartient aux Pastorales. Il ne s'exprime pas relativement à Barnabas. Quant à Clément, il croit qu'on ne peut décider la question d'antériorité. Et cependant de quel côté est la puissance d'originalité? On discute la question de la composition apostolique des Pastorales; qui pourrait songer à soulever une pareille question par rapport à la lettre de Clément?

Il faut donc reconnaître avec Weiss (*Einl.* § 16, 1) que la tradition ne donne pas plus de prise à la critique à l'égard des épîtres Pastorales, qu'à l'égard d'aucune autre.

On en resta à l'opinion traditionnelle jusqu'en 1804 où commença pour nos trois lettres l'époque critique.

J.-E.-C. Schmidt émit le premier, dans son *Introduction*, quelques doutes sur l'authenticité de la 1re à Timothée. Ces doutes furent peu après relevés et fortifiés par *Schleiermacher* dans sa *Lettre à Gass (Ueber die Aechtheit*, etc.), où il fit surtout ressortir le manque de liaison dans les idées que renferme cette lettre, les caractères extraordinaires du style et la difficulté de trouver pour un tel écrit une situation convenable dans la vie de Paul. La 1re à Timothée est à ses yeux la composition d'un plagiaire, fabriquée au moyen des deux autres épîtres Pastorales. Quant à celles-ci, voici d'après son *Introd.*, p. 175, le résumé de sa manière de voir : « Je n'ai rien de raisonnable à alléguer contre Tite; à l'égard de 2 Tim. j'ai des sujets de doute, mais qui ne sont pas suffisants pour produire chez moi une décision; quant à la 1re à Tim., avec la meilleure volonté je ne saurais la défendre. »

Wegscheider et *Beckhaus* prirent la défense de la lettre contestée. On expliqua les caractères particuliers du style par les changements de circonstances et d'impressions, ainsi que par le génie créateur de Paul. *Planck* trouva une situation en dedans du cadre des Actes, immédiatement après le séjour de trois ans à Éphèse ; *Wegscheider :* un peu plus tard, entre les deux captivités de Césarée et de Rome ; et surtout l'on fit observer que les objections que Schleiermacher élevait contre 1 Tim., pouvaient à bon droit être appliquées aux deux autres.

Cette dernière raison fut appréciée par *Eichhorn* qui, dans son *Introd. au N. T.* (1812), prononça sur les trois lettres également le jugement de condamnation. Elles avaient été composées après la mort de l'apôtre par l'un de ses disciples, qui y avait consigné les dernières directions de son maître. *Schott*, dans son *Isagoge* (1830), supposa que ce disciple était Luc. Mais il devenait impossible de comprendre comment ce compagnon de Paul pouvait être assez ignorant de la vie de son maître pour commettre les erreurs biographiques et chronologiques que l'on reprochait aux Pastorales.

De Wette, dans son *Introduction* (1826), tout en reconnaissant la valeur des témoignages externes, n'en affirma pas moins avec énergie l'inauthenticité des trois épîtres. Il fit surtout ressortir ce qu'il y avait d'incertain dans la description des faux-docteurs, qui tantôt étaient représentés comme présents, puis tout à coup, dans d'autres moments, comme à venir. A ses yeux, l'inauthenticité des trois lettres était un résultat désormais acquis pour la science. Mais leur authenticité fut défendue par *Hug*, *Bertholdt* et *Feilmoser*, dans leurs Introductions, ainsi que par *Heidenreich* dans son Commentaire sur les trois épîtres. *Neander* aussi, dans sa *Geschichte der Pflanzung der christli-*

chen Kirche (1832), prit la défense de Tite et 2 Tim., tout en avouant n'être pas convaincu de l'authenticité de 1 Tim. *Credner* déclara, dans son *Introd.* (1836), que la lettre à Tite était absolument irréprochable, ce que l'on pouvait reconnaître à la peine que devait prendre de Wette pour donner quelque apparence à ses doutes; l'adresse seule lui paraît avoir été remaniée. La 2e à Tim. provient de la fusion de deux billets authentiques écrits l'un dans la première, l'autre dans la seconde captivité romaine; à l'un appartient la plus grande partie du ch. I et IV, 13-18; à l'autre le commencement du ch. II et IV, 6-12 et 20.21. Ce qui se trouve en outre a été ajouté par un auteur postérieur. — La 1re à Tim. est absolument abandonnée. Credner a ainsi ouvert la voie où marche la critique actuelle.

Sur cette question, comme sur tant d'autres, *Baur* a prononcé la parole qui a eu, pour un temps du moins, l'effet le plus décisif. Dans son écrit sur les lettres Pastorales (1835), il ne s'efforça pas seulement d'en démontrer l'inauthenticité, mais il chercha à expliquer le but qu'avait pu se proposer le faussaire en composant ces trois lettres et en les publiant sous le nom de Paul. Il voulait combattre plus efficacément l'enseignement gnostique, surtout sous les formes marcionite et valentinienne, travailler à développer la constitution épiscopale comme un boulevard contre l'hérésie et enfin rapprocher, en exposant un paulinisme modéré, les deux partis paulinien et judaïsant encore en lutte. De là ressort la date de ces lettres, qui ne peut avoir été que le milieu du second siècle. Ce point de vue fut adopté plus ou moins par les disciples de Baur, *Schwegler*, *Hilgenfeld*, *Volkmar*, etc.

Cependant il fut énergiquement combattu par plusieurs auteurs : *Baumgarten* et *Böttger* (1837), *Matthies* (1840), *Wiesinger* (1850), *Herzog*, dans son écrit sur l'*époque de la*

composition des ép. Pastorales, *Otto* (1860), *Wieseler*, dans l'*Encycl. de Herzog*, t. XXI, *Eylau*, dans *Chronol. des ép. Past.* (1884), *Farrar*, dans la *Vie et l'œuvre de saint Paul* (1879), *Schaff*, dans le t. I de son *Histoire de l'Église*, etc.

Parmi les adversaires de Baur, il faut ranger aussi *Mangold*, dans son écrit sur les *Hérétiques des Pastorales* (1856). Tout en rejetant l'authenticité des trois lettres, il en fixe la date, avec Eichhorn et de Wette, à la fin du Ier siècle; l'hérésie combattue n'est point à ses yeux telle ou telle forme du gnosticisme, mais l'essénisme faisant invasion dans l'Église. *Holtzmann*, à peu près de même.

Cependant l'exemple de Credner commença peu à peu à trouver des imitateurs. Tout en rejetant l'authenticité des trois lettres, telles que nous les possédons dans le Canon, on ne put s'empêcher en effet d'y reconnaître des éléments plus ou moins considérables, auxquels ce rejet ne peut raisonnablement s'appliquer. En 1865, *Hausrath* trouve les restes d'un écrit authentique de l'apôtre dans 2 Tim. I, 1-2 et 15-18; IV, 9-18) Les circonstances toutes personnelles mentionnées ici lui paraissent ne pouvoir venir d'un faussaire; *Ewald* en juge à peu près de même. *Immer*, dans sa *Théol. du N. T.*, 1877, admet 2 Tim. IV, 9-18. *Krenkel* (1869) se livre à un pareil triage à l'égard de Tite et de 2 Tim. *Grau*, dans son *Histoire du développement de la littérature du N. T.* (1870), pense que Tite et Timothée ont eux-mêmes amplifié au moyen de leurs souvenirs personnels des billets qu'ils avaient reçus de l'apôtre. D'après *Plitt* (1872), des lettres authentiques de Paul ont été remaniées au commencement du second siècle. M. *Ménégoz* (*Le péché et la Rédemption, d'après saint Paul*, 1872) reconnaît le caractère paulinien général des trois lettres, mais certaines discordances relatives à l'organisation et à la discipline ecclésiastiques lui paraissent

trahir la plume d'un interpolateur, probablement de quelque évêque postérieur. — *Lemme,* dans l'écrit : *La vraie lettre d'exhort. de l'apôtre à Tim.* (1882), défend la 2e à Tim., tout en abandonnant le morceau II, 11-IV, 5. L'apôtre rappelle à son devoir Timothée qui cède à la lâcheté et néglige son ministère. *Kölling* (1882) pense qu'au moment où Paul envoya Timothée, avec Éraste, d'Éphèse en Macédoine et en Achaïe (Act. XIX, 22), il lui remit la 1re à Timothée comme une instruction qu'il pourrait consulter dans les difficultés que lui offrirait cette visite d'Église. Cette lettre se placerait entre celle aux Galates et 1 Cor. — M. *Sabatier*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X (1881), admet, ainsi que *Renan* dans *Saint Paul* (1869), l'existence de vraies reliques pauliniennes, qui ont été postérieurement amplifiées. La dissertation de Renan (p. XXIII-LII) est remarquable à plus d'un titre. La langue n'est pas celle de Paul. Ce « petit code de discipline ecclésiastique en vue de l'avenir » ne convient pas à l'apôtre, qui croit à une fin prochaine du monde. On ne peut placer ces lettres dans la vie de Paul. Les disséminer parmi les autres épîtres, serait admettre qu'après avoir quitté son style habituel en partant d'Éphèse, Paul l'aurait retrouvé pour écrire les lettres aux Corinthiens. Que Paul ait recouvré sa liberté, qu'il ait recommencé ses courses apostoliques, qu'il ait été en Espagne, cela est probable, mais il n'est pas retourné en Asie-Mineure. Luc, dans ce cas, ne lui aurait pas mis à la bouche la parole Act. XX, 25. Peut-être s'est-on servi de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on a délayés pour composer ces épîtres. Ce travail s'est fait vers l'an 90 ou 100, pour présenter un modèle « d'esprit ecclésiastique » et augmenter la force du principe hiérarchique. — En 1887, M. *Bertrand* a défendu dans une brochure très remarquable

(Essai critique sur l'Auth. des Pastor.), l'origine apostolique des trois épîtres.

En 1889, *Hesse* reconnaît dans les Pastorales certaines intuitions et notices personnelles provenant de l'apôtre (au moins celles de l'épître à Tite et de 2 Tim.). Mais ces instructions pastorales ont été amplifiées au second siècle pour en faire une espèce de manuel pour les évêques; pour cela on a attribué à Tite et Timothée une position supérieure à celle des simples Anciens et analogue à celle des évêques du temps. Il faut les placer immédiatement avant les lettres d'Ignace. La 1re à Tim. comprend plusieurs passages authentiques, surtout dans le premier et le sixième chapitre; la seconde est composée de deux lettres qui se contredisent et dont la seconde (authentique) comprend I, 16-18; IV, 9-22. Elle date de la seconde captivité romaine.

Knoke, dans son *Commentaire pratique* (1889), admet pour 1 Tim. la fusion de deux lettres de Paul opérée vers le milieu du second siècle, auxquelles on a joint une constitution ecclésiastique plus ancienne. Celle à Tite est authentique, sauf quelques transpositions et retranchements. Quant à la seconde à Tim., l'apôtre avait ajouté en marge quelques remarques; on les a fait rentrer dans le texte tant bien que mal; de là le manque de connexion logique qu'on y trouve parfois.

Nous terminons ce long exposé en mentionnant sept ouvrages d'entre les plus importants et les plus récents qui, comme une sorte de caléidoscope, présentent, avec toutes ses bigarrures, le tableau de l'état actuel des choses : L'*Introduction* de *Weiss*, à laquelle il faut joindre l'introduction à son *Commentaire des épîtres pastorales* (Comment. de *Meyer)*; 5e éd. 1886, 6e 1889. Weiss défend avec toutes les ressources de la science la plus solide et

du jugement le plus mûri l'authenticité de nos trois lettres. — L'*Introduction* de *Holtzmann*, d'accord avec l'ouvrage spécial publié par cet auteur (1880, 2e éd. 1886), prononce sur nos épîtres un jugement de rejet complet; seulement, dans son annonce de l'ouvrage de Lemme (*Literatur-Zeitung*, 1882), le même auteur fait une légère concession : il ne nie pas que 2 Tim. ne repose sur quelque fond apostolique, mais il croit impossible de le discerner. — *Weizsœcker*, dans son *Siècle apostolique*, n'accorde aucune place aux épîtres Pastorales parmi les documents émanant de l'apôtre. Il les traite comme contemporaines des lettres d'Ignace. — *Pfleiderer*, dans son écrit sur le *Christianisme primitif*, les rejette aussi toutes les trois, mais se déclare incertain sur la question de savoir si l'auteur de 2 Tim. ne s'est pas servi de quelques fragments de lettres authentiques; selon lui, la seconde à Timothée a été composée la première ; l'hérésie y est à un stage moins avancé, elle y est traitée moins sévèrement. On remarque dans ces lettres un affaiblissement du vrai paulinisme primitif et l'on y voit naître l'épiscopat ecclésiastique du second siècle, dont les épîtres d'Ignace offrent la complète réalisation. Proviennent-elles d'un ou de plusieurs auteurs? Pfleiderer ne se prononce pas sur ce point. — *De Soden (Hand-Comment.)* place la composition des trois lettres au temps de Domitien (81-96), au plus tôt. On sent que l'intensité première des intérêts religieux a disparu ; l'auteur ne cherche plus qu'à conserver le passé. Déjà les évêques se distinguent des presbytres. — Enfin *Beyschlag*, dans sa *Théologie biblique* (1892), prononce l'arrêt suivant (p. 3): « Les lettres Pastorales doivent être rejetées comme sources pour la doctrine de Paul; les circonstances de leur composition, qui y sont indiquées, n'ont aucune consistance; elles trahis-

sent les relations et les intérêts d'un âge postérieur, et, sauf quelques notices, qui peut-être sont puisées dans une petite lettre authentique, elles diffèrent infiniment de la pensée et du style de l'apôtre. Celui qui, encore aujourd'hui, peut attribuer la 1re à Timothée à l'auteur des lettres aux Romains et aux Galates, n'a jamais eu l'intuition de l'originalité et de la grandeur littéraires de l'apôtre. »

C'est sous le coup de cette sentence que nous allons nous livrer à l'examen des raisons alléguées pour et contre l'authenticité de ces épîtres. Nous nous trouvons en face de quatre points de vue : l'authenticité des trois lettres; l'authenticité d'une ou de deux d'entre elles; l'authenticité de quelques fragments; l'inauthenticité complète de toutes les trois.

Nous devons dire que, si cette question nous paraît importante au point de vue de l'appréciation de la tradition ecclésiastique, elle ne nous paraît point avoir la même gravité décisive, pour l'intelligence et le maintien de l'Évangile, que pourrait avoir une telle question pour les autres écrits de l'apôtre. L'on est donc moins exposé à la discuter sous l'empire d'un préjugé traditionnel.

Afin d'étudier ce sujet sous toutes ses faces, nous nous poserons une série de questions qui résultent de l'exposé historique que nous venons de faire.

1re question : Les institutions ecclésiastiques *supposées dans les Pastorales se conçoivent-elles du vivant de l'apôtre ?*

Avant tout, il importe de se demander s'il y aurait rien de surprenant à ce que, sentant sa fin approcher, l'apôtre se fût préoccupé de l'avenir des églises qu'il avait fondées en monde païen et eût pris quelques mesures extérieures

pour le maintien du bon ordre et de la prédication du salut dans leur sein et dans le monde par leur moyen. On devrait plutôt être surpris, semble-t-il, qu'il n'eût rien fait de semblable. M. *Renan* objecte l'attente du prochain retour de Christ que nourrissait l'apôtre. Mais, tout en attendant cet événement, les apôtres n'en remplissaient pas moins leur devoir au jour le jour. Matthieu rédigeait les *Logia du Seigneur;* Marc consignait les récits de Pierre; Luc constatait dans ses deux écrits le droit des païens; Jean complétait, par le tableau de la personne divine-humaine de Jésus, la narration évangélique primitive. Le Seigneur avait révélé aux apôtres le *que* de son retour, mais non le *quand*, qu'il ignorait lui-même. Et les apôtres, tout en vivant dans l'attente, agissaient comme ne sachant rien. La sagesse divine leur dictait cette marche également éloignée du relâchement et du fanatisme. Quant à Paul, incertain d'abord s'il vivrait encore ou serait mort à la Parousie (1 Thess. V, 10; 2 Cor. V, 8 9), après s'être mis plus sérieusement en face de la seconde alternative dans l'ép. aux Phil. (1. 20.21; II, 17), il l'accepte complétement dans la deuxième à Tim. IV, 18 : « Le Seigneur me gardera de toute œuvre mauvaise et me sauvera dans son royaume céleste. » Il y avait donc bien lieu pour lui de se préoccuper de la transmission de son *bon dépôt* (ἡ καλὴ παραθήκη) jusqu'au jour de Christ (1 Tim. VI, 20; 2 Tim. I, 12-14).

On objecte aussi la haute spiritualité de l'apôtre, qui l'élevait au-dessus des mesquines mesures extérieures. Mais les directions qu'il donne aux Corinthiens (1 Cor. XVI, 1 et suiv.) pour la bonne réussite de leur collecte montrent qu'il ne dédaignait nullement les moyens extérieurs, et le récit du naufrage, Act. XXVII, reste là comme le monument de son esprit éminemment pratique.

Rien n'empêche donc d'attribuer à l'apôtre lui-même les préoccupations, dont les Pastorales sont les témoins, et les mesures qu'elles recommandent; et, parmi les collaborateurs de l'apôtre, on ne peut s'en représenter aucuns plus propres à devenir les dépositaires de ces directions que celui qui l'avait accompagné et servi fidèlement dès son second voyage et celui qui avait été son habile intermédiaire dans le grave conflit qui l'avait séparé un moment de l'église de Corinthe.

Après cette remarque générale, passons aux faits particuliers.

a) Le *presbytérat* ou *épiscopat* (1 Tim. III, 1-7; V, 17-22; Tite I, 5-9).

Le caractère de l'évêque dès le commencement du second siècle est sa distinction tranchée d'avec les simples presbytres, comme on le voit dans cette parole d'*Ignace* (*ad Polyc.* c. 6) : « Attachez-vous à l'évêque, afin que Dieu aussi s'attache à vous; je ne suis qu'un cœur avec ceux d'entre vous qui se soumettent à l'évêque, aux presbytres et aux diacres (τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις). » Une distinction de ce genre est complétement étrangère à nos épîtres. Comme nous l'avons vu, dans Tite I, 5-7, les qualités requises pour l'élection des *presbytres* (v. 5) sont motivées par l'exemple que doit donner l'*évêque* et les devoirs qu'il a à remplir. Dans 1 Tim. l'auteur passe directement (ch. III) des évêques aux diacres sans faire mention d'aucun autre ministère, comme le fait Ignace, et les presbytres dont il parle au ch. V ne peuvent être d'autres personnages que les évêques du ch. III. Les deux termes sont donc synonymes, empruntés, l'un au langage synagogal, l'autre à l'usage grec. *Weizsæcker* s'élève néanmoins contre cette identification. Il explique le passage de Tite en disant que les évêques, étant pris du sein du collège

des presbytres, les qualités exigibles des premiers devaient aussi se trouver chez les seconds. Cette réponse ne peut satisfaire que son auteur, et encore ! Les termes de l'apôtre sont si clairs que *Holtzmann* dit lui-même : « Il ressort de la comparaison de 1 Tim. III, 1-7 et de Tite I, 5-9, et même de chaque passage en particulier, qu'évêques et presbytres sont identiques. » On argüe encore du sing. ὁ ἐπίσκοπος opposé au pluf. πρεσβύτεροι (voir *Sabatier*, *Encycl. des sc. rel.*, t. X, p. 256). Mais l'auteur lui-même emploie πρεσβύτερος et V, 5 χήρα (*la veuve*) au singulier, comme on le fait toutes les fois qu'on veut désigner la qualité ou la catégorie. — Pour retrouver la distinction que le texte, franchement accepté, lui enlève, Holtzmann, avec d'autres, avec *Weizsœcker* lui-même, essaie de faire de Tite et de Timothée les représentants d'un ministère supérieur à celui des presbytres, des archi-évêques, dans le genre de l'épiscopat du second siècle. Ce nouvel expédient, destiné à transporter nos épîtres à ce temps postérieur, n'est pas plus efficace que le précédent. Comment changer en archi-évêques à poste fixe des commissaires apostoliques, à l'un desquels l'on dit : « Hâte-toi de venir me rejoindre à Nicopolis ; » à l'autre : « Hâte-toi de venir à Rome avant l'hiver. » La fonction de Tite et de Timothée était temporaire ; c'était celle de légats apostoliques qui n'avait rien de commun avec l'épiscopat diocésain du second siècle.

Ce qui est dit des presbytres ou évêques dans les Pastorales se rattache très naturellement à tous les faits antérieurs que nous avons constatés jusqu'ici. C'est ce que montreront les deux traits suivants : le développement continu de la charge épiscopale dans la primitive Église et sa relation avec la fonction de l'enseignement.

En 45, un collège de presbytres existe à Jérusalem, à

l'imitation du collège des Anciens dans les synagogues ; il reçoit les dons en argent (Act. XI, 30). En 51 nous le voyons délibérer avec les apôtres (Act. XV, 2. 6. 22). En 59 il est présidé par Jacques, le frère du Seigneur (Act. XXI, 18). Après sa mort (en 62), Siméon, le cousin du Seigneur, lui succède dans cette présidence (*Eus.*, *Hist. Eccl.* III, 11. 23, éd. Læmmer). — Paul transmet cette institution aux églises de la gentilité. Peu après l'an 45, dans les premières églises fondées en Asie-Mineure, il choisit ou fait choisir des presbytres qu'il consacre avec jeûne et prière (Act. XIV, 23). En 53, l'église de Thessalonique possède des *présidents* (προϊσταμένοι, 1 Thess. V, 12) ; à Corinthe, en 57, il existe des *charges* (διακονίαι) distinctes des dons, auxquelles s'applique le terme de κυβερνήσεις ; à Éphèse, en 59, les presbytres ou évêques sont chargés de *paître* le troupeau (Act. XX, 28) ; ce sont donc des *pasteurs*, ποιμένες. En Asie-Mineure, en 62, les églises ont des *pasteurs* (ποιμένες, Éph. IV, 11) qui ne peuvent être autres que les presbytres, d'après Act. XX, 28. Nous trouvons enfin ces presbytres-pasteurs portant le titre d'ἐπίσκοποι, *évêques*, surveillants, à Philippes. Ils sont désignés Phil. I, 1 comme seul office supérieur à celui des diacres. *Weizsæcker* refuse de conclure de tous ces faits à l'existence d'une *charge* proprement dite ; il ne voit dans tous ces passages qu'un service spontané, d'après 1 Cor. XVI, 15 (qui en réalité ne prouve rien de semblable). Mais comment ne pas reconnaître un office proprement dit, là où il y a eu installation apostolique avec jeûne et prière, là où il y a direction administrative reconnue par l'Église ? Un office si solennellement établi devait être une charge aussi bien que celui des Sept (Act. VI, 6).

Le dernier fait mentionné dans le Nouveau Testament, en dehors des épîtres Pastorales, est le ministère de *l'Ange de l'église*, que Jésus rend responsable de l'état spirituel

du troupeau, dans Apoc. I-III. Plusieurs, et encore en dernier lieu *Weizsœcker*, ne veulent voir dans ces anges que « des esprits *(Geister)* et, comme tels, la personnification de l'église. » Mais comment rapporter à des esprits (des anges sans doute) les reproches et les promesses renfermés dans les sept lettres? Les menaces faites et les récompenses promises ne peuvent évidemment concerner que des croyants, fidèles ou infidèles. On pourrait à toute rigueur voir dans l'ange de chaque église la personnification de son conseil presbytéral, responsable de l'état du troupeau confié à ses soins. Mais une personne purement abstraite ne répond pas au rôle vivant et actif attribué à ces personnalités dans les lettres de l'Apocalypse. Ces anges ne prennent corps et vie qu'autant qu'on reconnaît en eux les chefs officiels des troupeaux, les présidents des conseils presbytéraux, du ministère desquels dépend en bonne partie l'état de l'église. S'il en est ainsi, il est clair que l'Apocalypse, ou du moins cette première partie du livre, ne peut avoir été composée en 68 ou 69, comme on l'a prétendu si longtemps, mais doit dater, selon la tradition la plus antique, à laquelle on revient aujourd'hui de divers côtés, de la fin du siècle apostolique, du règne de Domitien, vers l'an 90. Nous trouvons ici la première trace de l'épiscopat *monarchique*, qui doit s'être développé en premier lieu en Asie-Mineure, comme produit naturel de la constitution presbytérale apostolique et de la lutte contre les fausses doctrines apparues alors dans ces contrées. Cette dignité répondait à celle de l'ἀρχισυνάγωγος, chef de synagogue, dans la constitution synagogale juive [1].

L'ensemble des faits que nous venons de rappeler, nous conduit à voir dans l'ordre apostolique d'établir le presbytérat comme institution générale et permanente, donné

[1] *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes,* II, § 27.

dans les Pastorales, l'intermédiaire entre le simple fait tel qu'il existait à Philippes *(évêques et diacres)* et le commencement de la transformation monarchique constaté en Asie-Mineure vers l'an 90 par l'Apocalypse [1].

Nous sommes conduits au même résultat par une autre série de faits : la relation entre le presbytérat et le ministère de la Parole. Au commencement, nous l'avons vu, il n'est pas question dans les églises d'un ministère d'enseignement comme attaché à une charge. Cette tâche est laissée aux dons libres. A Thessalonique, où ces dons apparaissent pour la première fois sur sol païen, Paul est obligé de les prendre en quelque sorte sous sa protection (1 Thess. V, 19 et 20). En Galatie ceux qui les exercent sont recommandés à l'église sous un rapport tout extérieur (VI, 6). A Corinthe nous contemplons leur complet épanouissement : on compte jusqu'à douze dons de toutes sortes (1 Cor. XII, 8-10), parmi lesquels six se rapportent à l'édification de l'assemblée par la parole. A côté de ces dons nombreux, il est bien question de charges, διακονίαι (XII, 5), comme distinctes des dons, ou, comme il est dit XII, 28, de *directions* administratives (κυβερνήσεις) ; mais ces charges sont à l'arrière-plan et paraissent à peine, au moment de nos deux épîtres, jouer un rôle dans la marche de l'église. Un peu plus tard, à Rome, dans une énumération semblable des dons et charges (Rom. XII, 6-8), la relation est différente. Sur sept termes, deux seulement se rapportent à l'action par les dons de parole (prophétie, enseignement) ; les autres portent sur des fonctions pratiques ; ce sont le

[1] Nous pouvons joindre ici Clément de Rome aux Pastorales, quoique son presbytérat se place plus tard, sous Domitien ; car l'Orient a précédé l'Occident dans le développement de la constitution ecclésiastique. Clément dit (ch. 42) : « Les apôtres instituèrent dans les contrées et les villes... *des évêques et des diacres.* »

presbytérat (διακονία, v. 7) et divers offices d'assistance appartenant sans doute au diaconat (v. 8). — Dans l'épître aux Éphésiens (IV, 11), deux dons encore : la prophétie et l'enseignement ; à côté de cela, les charges de missionnaires (εὐαγγελισταί) et de pasteurs (ποιμένες). Mais ici nous constatons le fait remarquable que le pastorat et l'enseignement sont désignés par deux substantifs étroitement liés par un pronom commun (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, « *ceux-ci, comme pasteurs et docteurs* »). C'est l'indice du lien qui commence à s'établir entre le presbytérat et l'office d'enseignement. Dans les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens, où la charge apparaît dans la διακονία d'Archippe (Col. IV, 17) et sous la double forme de l'épiscopat et du diaconat (Philip. I, 1), il n'est plus fait aucune mention des dons. Nous constatons ainsi l'affaiblissement graduel de la puissance charismatique et l'accroissement graduel corrélatif de l'importance des charges, et nous voyons la tâche de l'enseignement, autrefois confiée uniquement aux dons libres, tendre à se réunir au pastorat.

Quelle est la position des épîtres Pastorales dans ce développement ? L'exercice des dons libres existe encore. Car l'interdiction faite aux femmes de parler dans les assemblées (1 Tim. II, 9-15) prouve qu'elles usaient parfois de cette liberté, ce qui la suppose à plus forte raison pour les hommes. Nous devons tirer la même conclusion de ce qui est dit de l'action exercée par les faux-docteurs et contre laquelle Tite et Timothée doivent lutter en établissant des presbytres qui soient capables d'enseigner (selon 1 Tim. III, 2), et qui puissent maintenir la saine doctrine contre ceux qui s'y opposent, comme il est dit Tite I, 9. Mais en même temps, ces expressions montrent la relation de plus en plus étroite qui se forme, à ce moment même, entre l'épiscopat, charge primitivement administrative, et l'en-

seignement dans les assemblées. Sous ce rapport la parole 1 Tim. V, 17 est particulièrement remarquable. Paul veut que les presbytres, qui se sont bien acquittés de leurs fonctions administratives, et surtout ceux qui ont vaqué en outre à la prédication de la Parole et à l'enseignement, soient jugés dignes d'un double honneur (voir p. 650). Ainsi nos lettres nous placent à l'époque où l'enseignement libre existait encore, mais où, par une suite toute naturelle de l'appauvrissement des dons, la prédication de la parole tendait à se rattacher au presbytérat. Nous avons constaté le commencement de ce rapprochement dans l'épître aux Éphésiens (*les pasteurs et docteurs*, IV, 11). Les Pastorales nous le montrent à un degré déjà plus avancé. L'Apocalypse nous fait faire un pas plus avant dans ce sens. La prophétie, vraie ou fausse, est encore là (II, 20); mais l'évêque est la lumière du troupeau, l'étoile dans la main droite du Seigneur (I, 20). La *Didaché* nous mène de nouveau un pas plus loin; d'après elle, l'évêque doit toujours être là, prêt à suppléer au manque d'apôtres ou de prophètes. Enfin *Justin* nous parle de l'évêque comme de celui qui prononce régulièrement l'exhortation après la lecture des Livres saints, dans le culte du dimanche. La place de nos épîtres, dans ce rapprochement progressif, est donc nettement marquée. Elles forment sur cette ligne aussi le chaînon entre le dernier groupe des épîtres précédentes, celles de la captivité romaine, et l'Apocalypse, comme l'Apocalypse forme le passage des Pastorales aux premiers écrits du second siècle.

b) Le diaconat (1 Tim. III, 8-13). En face de Phil. I, 1 il est impossible de nier l'existence d'une charge destinée à l'assistance des indigents et des malheureux dans l'Église (ἀντιλήψεις, 1 Cor. XII, 28). L'existence d'un diaconat féminin n'est pas moins certaine, d'après Rom. XVI, 1. Car si

Weizsœcker prétend ne trouver dans cette expression : « Phébé, notre sœur, *qui est* (οὖσαν), *diaconesse de l'église* de Cenchrées, » autre chose que cette idée : qui a rendu de grands services à cette église, il ne saurait prétendre à être suivi par personne dans cette explication qui fait violence aux termes du texte. Avoir rendu des services au sein d'une église, ce n'est pas *être diaconesse de* cette église. — Il est remarquable que les recommandations relatives aux diacres ne se trouvent pas dans l'épître à Tite après celles qui se rapportent aux évêques. Les églises de Crète étaient de trop fraîche date pour que le besoin du diaconat se fût encore fait sentir.

c) Les Veuves (1 Tim. V, 3-16). Nous avons déjà montré le peu de solidité des objections soulevées par *Baur* sur ce point. Aussi sont-elles aujourd'hui à peu près abandonnées. Il me paraît que le passage 1 Tim. V nous fait précisément assister à la transition de l'état naturel de veuve et de veuve assistée (v. 3-8) à l'emploi que l'Église pouvait et devait faire des services de ces veuves, surtout si elles s'étaient montrées fidèles dans leur vie précédente (v. 9-16). Il y avait des malades à soigner, des orphelins à élever, des étrangers à accueillir. Combien quelques femmes sûres et dévouées n'étaient-elles pas précieuses pour ces diverses tâches, à une époque surtout où il n'y avait ni orphelinats, ni hôpitaux ! C'est de ce service naturel qu'est né peu à peu le ministère régulier des veuves, τὸ τάγμα τῶν χηρῶν d'*Ignace* (interpolé), l'*Ordo viduarum* de *Tertullien*. Nous observons ici la même transition du sens naturel au sens ecclésiastique que pour le terme πρεσβύτερος dans 1 Tim. V, 1 et VI, 17; 1 Pier. V, 1, comp. avec v. 5. M. *Bertrand* rappelle avec raison à cette occasion comment le terme de κατηχούμενος, celui qui reçoit instruction, Gal. VI, 6, a pris aussi graduellement le sens

technique de *catéchumène*. Qui voudrait tirer de cette circonstance une arme contre l'authenticité de l'épître aux Galates ? — Il est remarquable que l'épître à Tite ne contienne rien de semblable ; le besoin d'une pareille recommandation ne se faisait pas encore sentir dans de si jeunes églises.

d) La consécration de Timothée, avec imposition des mains administrée par le conseil des Anciens de l'église de Lystres (1 Tim. IV, 14) et par Paul lui-même (2 Tim. I, 6). C'est là, dit-on, une importation dans l'époque apostolique de la consécration épiscopale postérieure. — Mais d'abord, cette consécration de Timothée, qui doit avoir eu lieu au moment de son départ de Lycaonie, lui a été administrée en vue de l'œuvre d'*évangéliste*, qu'il allait entreprendre, comme Paul le lui rappelle (2 Tim. IV, 5); c'est ce service qu'il appelle sa διακονία, son office. Il n'était pas question d'épiscopat. Puis pourquoi, si cette cérémonie avait eu le sens que l'on essaie de lui donner, ne pas en faire mention aussi à l'égard de Tite? Comme Paul lui-même avait été consacré par ses collègues d'Antioche avec imposition des mains pour l'œuvre de missionnaire (Act. XIII, 2.3), n'était-il pas naturel qu'il consacrât de la même manière le jeune frère qu'il y associait? L'imposition des mains était un usage antique, symbole de la transmission d'un don, d'une charge, d'une bénédiction; c'est ainsi que Moïse consacre Josué, que les pères israélites consacrent les Lévites qui doivent remplacer leurs fils, que les apôtres consacrent les élus de l'église qui doivent servir pour eux aux tables (Act. VI). Pourquoi, si Paul attachait une valeur à ce rite symbolique, ne l'aurait-il pas pratiqué en cette occasion importante, et n'aurait-il pas fait participer à cet acte religieux le corps des Anciens (τὸ πρεσβυτέριον) de l'église où il s'accomplissait ? Il exis-

tait, nous le savons, un pareil collège dans chaque communauté qu'il avait fondée en Asie-Mineure. Et nous devons remarquer ici ces deux traits : *avec prophétie*, détail qui convient bien au temps apostolique, et l'expression τὸ χάρισμα, *le don*, employée dans les deux passages, qui insiste uniquement sur le côté spirituel et nullement sur le côté ecclésiastique, celui de la charge.

d) *L'ecclésiasticisme.* — *Baur* est choqué de la préoccupation de l'organisation extérieure, qui ressort dans ces lettres, et qui n'est nullement conforme au spiritualisme de Paul. Il ne comprend pas ce qui aurait pu amener chez l'apôtre un changement pareil. — Deux circonstances me paraissent répondre à cette question : la diminution des dons au sein des églises par l'effet du déclin de la première ferveur, mais surtout la prévision qu'avait l'apôtre de son départ prochain et de celui des autres fondateurs de l'Église. N'était-ce pas le moment de pourvoir aux formes, qui devaient servir à conserver l'Esprit, et au mode de remplacement de ceux qui avaient jusqu'alors dirigé l'œuvre? *Kübel* dit avec raison : « Le passage du pneumatisme apostolique à l'ecclésiasticisme convient parfaitement à la fin de la période de Paul et rien n'empêche que lui-même, en vue des circonstances de ce temps, n'ait contribué à l'amener. » *Holtzmann* s'étonne de voir le terme d'Église remplacer dans les Pastorales celui de *corps de Christ*. En premier lieu la remarque n'est pas exacte, puisque nous avons vu (p. 572) combien de fois Paul s'était servi déjà du mot ἐκκλησία pour désigner l'ensemble des communautés chrétiennes ; mais ce qu'elle a de vrai s'explique aisément : le soin de l'organisation extérieure ne devient-il pas, aussitôt la naissance consommée, la condition de la conservation de la vie?

La parole de Kübel, que je viens de citer, attire d'ail-

leurs notre attention sur les circonstances toutes particulières dans lesquelles l'Église entrait à ce moment-là. Paul, dans son discours d'adieux aux Anciens d'Éphèse, leur avait dit, Act. XX, 29 : « Je sais qu'après mon départ des loups cruels entreront chez vous, n'épargnant point le troupeau, et que d'entre vous-mêmes sortiront des hommes qui diront des choses perverses pour attirer après eux les disciples. » Ce moment prévu était arrivé ; c'est ce que nous font voir les épîtres Pastorales.

*Deuxième question : L'*hérésie *signalée dans les lettres est-elle nécessairement postérieure à la vie de Paul ?*

Nous avons vu plus haut qu'elle avait trois caractères : une teinte judaïque et légale ; une tendance ascétique et dualiste ; et un contenu frivole, profane même, en relation avec l'esprit mercantile de ceux qui colportaient cette prétendue sagesse. Mais de ces faux-docteurs dont l'auteur parle comme *présents,* il faut distinguer ceux qui, d'après 2 Tim. IV, 1 et suiv., sont signalés par les prophètes dans les églises comme devant paraître dans les temps subséquents (ἐν ὑστέροις καιροῖς) ; qui, égarés par une conscience faussée, pousseront l'ascétisme jusqu'à l'interdiction du mariage et de l'usage de certains aliments ; puis de ceux-ci sont encore distingués ceux des tout derniers temps (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, 2 Tim. III, 1-5) qui offriront au monde un spectacle de corruption qui rappelle le tableau des abominations du monde païen tracé Rom. I ; car il ne s'en distingue que par un trait plus monstrueux que tous les autres, l'affectation hypocrite d'une sorte de religiosité. L'auteur signale déjà maintenant, 2 Tim. III, 6, quelques individus qui appartiennent par anticipation à cette génération dernière, mais qui ne trouveront pas encore le terrain suffisamment préparé pour réussir (v. 9).

Nous n'avons pas à nous occuper ici des deux classes annoncées comme futures ; nous pouvons bien supposer que les prophètes ne les annonçaient pas sans en apercevoir dans le présent quelques échantillons. Paul lui-même n'avait-il pas dit dès longtemps en annonçant l'apparition de *l'homme de péché* et de ses adhérents (2 Thess. II, 7) : « Le mystère d'iniquité est déjà agissant? »

Mais qui sont les faux-docteurs décrits comme *présents?* Seraient-ce les gnostiques marcionites et valentiniens du IIe siècle, comme le pensait *Baur?*

Irénée et *Tertullien* appliquaient déjà à ces deux sectes la condamnation prononcée, selon eux par avance, dans nos épîtres. Mais il suffit de se rappeler les traits relevés plus haut, qui signalent les faux-docteurs des Pastorales comme judaïques, pour reconnaître la fausseté de cette explication (voir p. 640-641 et p. 671). Il est vrai que *Pfleiderer* ne recule pas devant l'énormité d'appliquer le terme de νομοδιδάσκαλοι, *docteurs de la loi* (1 Tim. I, 7), aux Marcionites, les adversaires les plus violents de l'Ancien Testament et de la loi ; ce qui l'entraîne à fausser absolument la portée des paroles suivantes, v. 8-11. Paul, s'adressant à des docteurs *partisans* de la loi, leur *concède* qu'il y a un usage légitime de cette loi, non pour le juste, mais uniquement pour la condamnation des pécheurs ; tandis que Pfleiderer, appliquant ces paroles à des *adversaires* de la loi, y voit une *affirmation* positive du légitime usage de la loi, sinon pour le juste, au moins pour le pécheur. Les mots suivants du v. 11 : « *conformément* à l'Évangile qui m'a été confié, » suffisent pour prouver, indépendamment de la liaison à ce qui précède, que le premier sens répond seul à la pensée de l'auteur. Et d'ailleurs ne caractérise-t-il pas lui-même les enseignements des faux-docteurs comme des discussions vaines sur certains points de la loi (μάχαι

νόμικαι)? Eût-on jamais caractérisé de la sorte la doctrine de Marcion ou même celle de Valentin? N'étaient-ils pas aussi ennemis l'un que l'autre de tout ce qui sentait le judaïsme? L'expression de *généalogies interminables*, qu'on applique aux systèmes des émanations d'Eons gnostiques, ne peut avoir ce sens par la simple raison que Tite III, 9 ces généalogies sont étroitement associées aux *mythes judaïques*. D'ailleurs il est à remarquer que le terme de *généalogie* était étranger à la terminologie gnostique. — L'expression ἀντιθέσεις, *oppositions*, 1 Tim. VI, 20, dans laquelle Baur a vu une allusion à l'ouvrage de Marcion qui portait ce titre et où ce mot désignait les oppositions entre la loi et l'Évangile, doit s'expliquer d'après le verbe ἀντιδιατίθεσθαι 2 Tim. II, 25, qui désigne l'acte de contredire la vérité évangélique; comp. aussi ἀντιλέγειν Tite I, 9 et ἀνθιστάναι 2 Tim. II, 8. Les antithèses d'une science faussement ainsi nommée sont donc les contradictions qu'élève cette fausse science contre l'Évangile ou les antinomies qu'elle soulève comme thèmes à discussion. — Quant au mot *gnose* dans 1 Tim. VI, 20, il est pris non dans le sens technique postérieur, mais dans le sens ordinaire dans lequel il est constamment employé par Paul. Comp. en particulier 1 Cor. VIII, 1 et 7.

Ne pouvant en définitive nier le caractère judaïque des adversaires, voici l'expédient auquel ont recours *Holtzmann* et *Pfleiderer :* « Il est encore plus simple, » déclare le premier, — plus simple, dans quel sens? dans le but d'arriver au résultat qu'on est décidé à atteindre; peut-on avouer plus naïvement le parti pris? — « d'expliquer ces traits de judaïsme que l'auteur attribue à ces adversaires, comme un masque qu'il emploie. » Et encore : « Ces traits doivent être mis sur le compte du rôle qu'a voulu prendre notre auteur. » En effet, Paul ayant toujours combattu le judaïsme,

l'auteur a trouvé bon de mettre un peu de judaïsme dans la doctrine des hérétiques qu'il combattait sous le nom de l'apôtre. Voilà une fraude savamment combinée. On appelle aujourd'hui en critique de telles suppositions *Scharfsinn*, sagacité. A mes yeux elles ne prouvent qu'une chose : la ténacité invincible de l'opinion préconçue qui inspire de pareils moyens de discussion.

La position de Baur a dû être abandonnée; on peut dire qu'il en est de même désormais des hypothèses de *Hilgenfeld* qui pense à Saturnin et aux Marcosiens, de *Lipsius* et de *Schenkel* qui préfèrent les Ophites. On peut sans doute trouver quelques traits de ressemblance entre chacune de ces sectes et les faux-docteurs dont parlent nos lettres. Mais *Holtzmann* reconnaît lui-même qu'aucune d'entre elles n'est caractérisée de telle sorte que l'on puisse dire que c'est elle que l'auteur a eue en vue. En général il est plus que douteux que des doctrines aussi subversives que celles qui opposaient le Dieu de Jésus-Christ au Dieu des Juifs (le Dieu de la création et de la loi), et qui ne voyaient dans l'humanité du Sauveur qu'une apparence, eussent été traitées par l'auteur de simples futilités, de contes de vieille femme, de vaines disputes. Nous savons que l'Église du second siècle envisageait de tels enseignements d'un œil plus sérieux. Il faut donc nous tourner du côté opposé et chercher plutôt nos hérétiques du côté judaïsant. Serait-ce Cérinthe et son école *(Mayerhoff)*? Mais une telle hérésie n'aurait pas été traitée d'enfantillage. Il suffit de voir la manière dont elle est condamnée dans la 1re épître de Jean. Ou bien ne seraient-ce que les anciens adversaires judaïsants de Paul *(Chrysostome* et d'autres) ? Mais la différence entre ces deux classes de judaïsants saute aux yeux (p. 671). Ceux de nos épîtres se rattachent beaucoup plus étroitement aux faux-doc-

teurs de Colosses qu'à ceux de Galatie. De là la pensée de *Michaëlis*, de *Mangold* et d'autres, qui voient en eux des Esséniens christianisés, ou celle de *Reuss*, *Néander*, etc., qui pensent que c'étaient des judaïsants influencés par ce gnosticisme latent qui remplissait la pensée de l'Orient au moment de l'avènement du christianisme. *Wieseler* a réussi à montrer plusieurs coïncidences intéressantes entre le tableau que trace l'apôtre des hérétiques qu'il combat et certains traits du néopythagorisme; ainsi les termes ἀντίθεσις, ἀπέραντος, etc., l'ascétisme, les spéculations dualistes ; tout cela se retrouve dans cette école. Ou bien l'on a pensé à un judaïsme influencé par l'alexandrinisme philonien *(Otto, Dähne)*. Les *mythes* pourraient être, dans cette explication, les récits primitifs de la Bible traités spéculativement; les *généalogies*, celles de la Genèse, servant de textes à des développements allégoriques. C'est à peu près là aussi la pensée de *Wiesinger*. Enfin nous devons mentionner une opinion dont on ne fait pas grand cas à cette heure, mais qui pourrait bien se rapprocher le plus de la vérité. C'est celle de *Grotius*, *Herder*, *Baumgarten*, etc., d'après laquelle nous rencontrons ici les ancêtres de la *Cabbale*, de cette philosophie mystique, vraiment judaïque, qui s'est développée — depuis quand? tout le monde l'ignore — à côté de la loi, spéculant sur les mystères de l'essence et de l'activité divines, de la création et de la nature, en se rattachant surtout à certains passages des Livres saints comme le *Merkaba* (le tableau du chariot divin dans Ezéchiel) et le *Bereschith* (le récit de la création, Gen. I). Les mystères de cette philosophie traditionnelle et ésotérique n'ont été publiés qu'au moyen-âge. Mais ils remontent aux temps les plus reculés et peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'origine de ces termes de *mythes* et de *généalogies*, dont nous ne possédons jusqu'ici,

me paraît-il, aucune explication suffisante. Nous rencontrerions ainsi dans les hérétiques des Pastorales la troisième tentative judaïque d'exploiter le mouvement chrétien : après le pharisaïsme légal (Galates) et l'essénisme ascétique et mystique (Colossiens), la Cabbale intellectualiste (Pastorales). Quoi qu'il en soit, toutes ces dernières explications forcent sans doute à chercher les hérétiques des Pastorales dans un temps postérieur *de* la vie de Paul, mais non postérieur *à* cette vie. Dans l'état de fermentation où se trouvaient en Orient les esprits à cette époque, il a pu suffire de quelques années pour ouvrir la porte à une nouvelle invasion de l'esprit juif dans le christianisme.

Troisième question : La conception de l'Évangile *énoncée dans les lettres fait-elle disparate* avec l'enseignement de Paul *dans les épîtres reconnues pour être de lui ?*

Selon *Holtzmann*, nous n'avons plus ici qu'un paulinisme affadi, suffisamment rapproché du judéo-christianisme pour qu'ils puissent lutter de concert contre l'hérésie gnostique. Le monothéisme, qui est leur base commune, est opposé à la distinction du Dieu créateur et du Dieu Sauveur, et l'intention divine de sauver tous les hommes, à la distinction des deux classes d'hommes, hylique et pneumatique, dont l'une est destinée au salut et non pas l'autre. L'énergie avec laquelle est accentuée l'humanité de Jésus provient de l'opposition au docétisme gnostique. La foi n'est plus la foi qui croit, mais celle qui *est crue* ; c'est la foi de l'Église condensée en un enseignement ecclésiastique qu'il faut admettre, et à laquelle il faut ajouter les œuvres, comme un supplément méritoire. M. *Sabatier* en juge à peu près de même : Le lien organique qui, dans le paulinisme authentique, unit intimément la foi et la vie, est relâché, sinon dissous. La foi

étant présentée comme l'adhésion à une doctrine bien formulée, les œuvres morales ne se présentent plus comme son produit; elles y sont simplement ajoutées. C'est bien sans doute encore la doctrine de Paul, mais dénuée de la vie qui l'a soutenue. Le progrès s'est arrêté avec l'épître aux Philippiens; ce que nous trouvons dans les Pastorales, c'est un commencement de décomposition en une doctrine orthodoxe qu'il faut croire et une morale orthodoxe qu'il faut pratiquer. *Pfleiderer* développe les mêmes appréciations avec une habileté qu'il est impossible de méconnaître : Le renouvellement spirituel est lié à l'acte du baptême; la justification est le résultat de la régénération, tandis que dans les Galates et les Romains elle en est la condition. La foi, intellectuellement comprise, doit être complétée par l'amour. L'Église dépositaire de la vraie doctrine est « le fondement de Dieu, » tandis que dans 1 Cor. III ce fondement était Jésus et dans Éph. II Jésus et les apôtres et prophètes (*Urchristenthum*, p. 812-817).

Nous avons reconnu dans les épîtres précédentes, sur le fondement permanent du salut gratuit et universel dû à la mort expiatoire du Fils de Dieu, un progrès constant dans l'exposé de ce fait divin : d'abord sa consommation future complétant extérieurement ce qui a été fondé spirituellement (Ép. aux Thess.) ; puis son émancipation de toute condition d'œuvre légale et sa pleine suffisance pour la restauration morale de l'humanité (Gal., Cor., Rom.) ; enfin la divinité du Sauveur qui ne permet pas de lui associer aucun médiateur, et la sainte beauté de l'Église, corps d'un tel chef (Col., Éph.)... Le progrès n'était-il pas à son terme? Objectivement parlant, oui. Mais la vérité du salut une fois énoncée pouvait-elle se conserver par elle-même, et surtout devait-elle, comme une semence, produire nécessairement et organiquement son fruit? La matière soumise

à l'action de la prédication du salut renferme un élément qui la distingue essentiellement de celle dans laquelle agit la loi de la nature ; c'est la liberté. C'est là ce qui fait qu'après avoir exposé la vérité dans ses épîtres, Paul ne se fie pas à cet exposé pour la production des fruits, mais fait en terminant, dans une application pratique, un vigoureux appel à la volonté et à l'activité humaines. Pourquoi ce qui est vrai par rapport à chaque lettre en particulier, ne le serait-il pas à l'égard de l'ensemble de son œuvre littéraire ? C'est dans ce sens et dans ce sens seulement qu'il peut encore y avoir progrès.

Nous avons un grand exemple rapproché de nous de ce que je dis ici. Ceux qui ont assisté au réveil qui, il y a plus d'un demi-siècle, produisit une commotion si considérable dans les églises du continent, se rappellent avec quelle énergie, un peu étroite et exclusive peut-être, furent alors prêchées les doctrines que l'on peut appeler spécialement pauliniennes. On tonnait contre l'honnêteté mondaine, contre le culte formaliste, contre la propre justice et le mérite de l'œuvre humaine. A ces idées erronées qui faisaient le fond de la piété d'alors, les prédicateurs du réveil opposaient dans tous leurs discours les enseignements scripturaires sur la misère de l'homme, le salut gratuit et la justification par la foi. C'était la première phase ; on peut dire qu'elle correspondait à la période de l'enseignement de Paul représentée par ses quatre grandes épîtres. Il s'agissait dans les deux situations d'ouvrir aussi large que possible la porte d'entrée, en remettant en lumière l'unique condition du pardon des péchés, la foi. Bientôt pourtant le moment vint où la vérité évangélique, qui avait fait son chemin dans les esprits, se trouva être en quelque sorte le lieu commun de la pensée religieuse. Mais, à mesure que s'accroissait

le nombre de ceux qui en acceptaient les doctrines, à mesure aussi diminuait celui des personnes qui les avaient reconquises à travers les luttes douloureuses d'une conscience brisée. Il se formait une société, chrétienne de connaissance et de profession, où chacun parlait le nouveau langage, mais uniquement par suite d'une instruction acceptée sans combat et sans assimilation personnelle, et chez laquelle la conduite morale se trouvait souvent en désaccord avec la profession. Il fallut bien penser alors aux besoins de ceux qui avaient franchi le seuil, afin de les pousser au travail que réclame la vie dans la maison. Ce fut la seconde phase, dont le signal fut le discours si impressif, mais si attaqué de Vinet : « La foi, une œuvre. » Le lien normal entre la croyance religieuse et la vie morale y était puissamment mis en relief. La gratuité du salut, la divinité du Sauveur rendues à l'Église, ne devaient pas se perdre en vaine profession des lèvres, mais, comme une sève nouvelle, produire des fruits de sainteté ; et les paroles de Paul à Tite (III, 8) : « Je veux que tu leur attestes ces choses, afin que ceux qui ont cru aient soin de s'appliquer aux bonnes œuvres ; ce sont là les choses qui sont bonnes et utiles aux hommes, » devinrent à leur tour le mot d'ordre des prédicateurs fidèles. Le cycle ouvert par le réveil du commencement du siècle put alors être envisagé comme clos.

De même aussi, le cycle ouvert par la lutte de l'apôtre contre la justice des œuvres, n'a été vraiment clos que par l'affirmation de l'œuvre morale, telle que nous la trouvons dans les épîtres Pastorales. Il est absolument faux que dans cette évolution le lien entre la foi et les œuvres se soit rompu ou même relâché. Qu'on relise dans 1 Tim. III, 16 l'énumération des faits divins qui constituent aux yeux de l'auteur « le mystère de piété. » Qu'on

relise Tite III, 4 et suiv. pour contempler la source d'où il fait jaillir la régénération du cœur et de la conduite : « Lorsque la bonté et l'amour de Dieu envers les hommes ont été manifestés, il nous a sauvés, non en vertu des œuvres de justice que nous eussions faites, mais selon sa miséricorde, par le baptême de la régénération et le renouvellement du Saint-Esprit. » Qu'on relise 2 Tim. I, 8-9, et l'on y verra comment il envisage le salut : comme une œuvre due à la puissance divine et s'accomplissant par le saint appel que Dieu nous a adressé, non en vertu de nos œuvres, mais en raison de son propre dessein conçu en Jésus-Christ avant les siècles. Si ce n'est pas là le Paul des épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, qu'est-ce donc?

On fait ressortir, il est vrai, le caractère intellectuel que prend parfois dans nos lettres le terme de *foi,* ce mot qui chez Paul désigne toujours un sentiment subjectif, mais qui prend ici le sens objectif de vérité à croire (*fides quæ creditur*). Ce sens, dit-on, trahit un temps postérieur, aussi bien que l'expression de *saine doctrine,* qui indique une forme d'orthodoxie stéréotypée. Mais peut-on échapper tout à fait au sens objectif du mot *foi* dans l'expression : « selon l'analogie de la foi » (Rom. XII, 6), et Paul ne parle-t-il pas lui-même d'un type de doctrine (τύπος τῆς διδαχῆς, Rom. VI, 17), d'après lequel il félicite les Romains d'avoir été enseignés? Qu'est-ce que *la vérité en Christ,* dont il parle plusieurs fois dans ses lettres antérieures, sinon la formule normale de ce que renferme le salut divin? La *saine doctrine* dans nos épîtres ne signifie pas autre chose ; seulement l'insistance avec laquelle il appuie sur cette idée, ainsi que le choix de ce terme, résultent naturellement du contraste avec les enseignements erronés et malsains qui circulaient à ce moment-là dans l'Église.

Holtzmann prétend que l'auteur cherche à se rapprocher du judéo-christianisme en attachant aux bonnes œuvres l'idée d'une récompense méritée ; comp. 1 Tim. III, 13; VI, 19; 2 Tim. IV, 8. Mais l'auteur lui-même exclut tout mérite d'œuvre dans ces paroles : 2 Tim. I, 9 : « Le Dieu qui nous a sauvés, non selon nos œuvres, mais selon son propre dessein, » et Tite III, 4 : « Il nous a sauvés, non selon nos œuvres de justice, mais selon sa miséricorde. » S'il parle à Timothée (1re ép. III, 13) de la bonne confiance que peuvent avoir les diacres qui ont rempli fidèlement leurs devoirs, il ajoute lui-même au mot confiance cette explication : « dans la foi qui est en Jésus-Christ. » S'il parle de la couronne de justice qui lui est réservée à lui-même de la part du juste Juge (2 Tim. IV, 8), il motive cette espérance par ces mots : « J'ai gardé la foi. » S'il invite les riches à s'amasser par la bienfaisance « un trésor reposant sur un bon fonds » (1 Tim. VI, 18), il ne faut pas oublier que ceci s'applique à des riches déjà croyants, sauvés par grâce, mais qui doivent faire valoir leur talent, et cela au service de la charité, le trésor du ciel. Paul retombait-il donc dans son ancien pharisaïsme quand il écrivait aux Galates : « Ne vous abusez point : L'homme moissonnera ce qu'il aura semé ; celui qui aura semé pour l'Esprit moissonnera de l'Esprit la vie éternelle »? Et Jésus, reniait-il la doctrine de la grâce prêchée par lui, quand il déclarait que ce seraient les miséricordieux qui obtiendraient miséricorde? Il ne s'agit pas, dans ces déclarations et dans tant d'autres semblables, de *mérite* d'œuvre, mais de cette continuité organique qui, en vertu de l'essence divine elle-même, rattache la vie future à la vie morale d'ici-bas. Une foi qui ne produit pas les fruits de la foi est stérile et inefficace pour le salut aux yeux de Paul comme à ceux de Jacques,

comme à ceux de Jésus lui-même ; comp. Rom. VIII, 12-13 ; 1 Cor. VI, 9-10. On oppose au mot d'ordre de Paul : la foi seule, celui de l'auteur des Pastorales : la foi et l'amour. Mais Paul ne formule-t-il pas sa pensée dans les Galates (V, 6) en disant : *la foi opérante par l'amour ?*

Tandis qu'au commencement, ayant à lutter contre le mérite des œuvres, des œuvres *de la loi*, il en avait proclamé l'insuffisance, vers la fin de sa vie il se trouvait en face de la tendance à faire du salut une affaire de connaissance intellectuelle, en négligeant l'œuvre morale. Autant il avait insisté sur la foi, en opposition à l'œuvre morte, autant il insiste maintenant sur l'œuvre, fruit de l'Esprit, en opposition à la foi morte. Il n'y a pas là de contradiction ; c'est la manœuvre d'une armée qui change de front à mesure que change le côté d'où menace l'ennemi. Un esprit aussi souple que celui de l'apôtre, n'aurait-il pas été capable d'en agir ainsi, si encore de son vivant les circonstances réclamaient cette transformation?

Pfleiderer pense que l'acte de l'appropriation du salut est lié plus étroitement au baptême dans les Pastorales que chez Paul (voir Tite III, 5). Mais dans ce passage, comme dans Rom. VI, 3, le rite extérieur est présenté au point de vue idéal, normal : comme l'association à la mort et à la résurrection du Christ, dans l'épître aux Romains; comme la régénération par le Saint-Esprit, dans celle à Tite. Il n'y a pas plus de matérialisme religieux dans l'une de ces paroles que dans l'autre.

Le même savant trouve dans les paroles qui suivent celles-là dans l'épître à Tite, une notion qui serait en effet aux yeux de Paul une hérésie : c'est que la justification est la conséquence de la régénération opérée par le Saint-Esprit. Mais le critique n'a pas suffisamment pesé la valeur du partic. aor. δικαιωθέντες, *ayant été justifiés* (v. 7).

Le sens des v. 6 et 7 est celui-ci : « ...le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ, notre Sauveur, afin qu'après que nous avons été justifiés par sa grâce, nous devenions (par le Saint-Esprit) héritiers, en espérance, de la vie éternelle. » Le droit à l'héritage, ou l'adoption, repose sur la régénération par le Saint-Esprit, et cette régénération est la conséquence de la justification par la grâce de Jésus-Christ. C'est absolument la doctrine de Paul, Rom. VIII, 14-17; Gal. IV, 4-7.

La différence que relève le même auteur à l'égard du *fondement* du règne de Dieu, se résout très aisément. Il est clair que l'image de fondement peut être avec une égale vérité diversement appliquée : à Christ, en tant que fondement du salut; aux apôtres, en tant que leur témoignage est et reste le fondement de la prédication du salut et par là de l'existence de l'Église ; enfin, à l'Église elle-même, du moins quant au noyau solide de ses membres fidèles, en tant que point d'appui de la réalisation du salut et de l'existence du règne de Dieu ici-bas. En vérité, on n'en croit pas ses yeux quand on voit un habile critique affirmer, à l'occasion de cette dernière idée, que dans les Pastorales « ce n'est plus Christ, ce n'est plus même Christ avec les apôtres, mais l'Église, qui est le fondement de la vérité, le fondement de Dieu. » En face d'une défection croissante, ne comprend-on pas que l'apôtre se soit senti pressé de relever le fait énoncé 2 Tim. II, 19 pour l'encouragement de ceux qui tenaient bon? — On peut sans doute trouver dans certains passages, comme 1 Tim. II, 3-6, une tendance antithétique à l'égard de certaines idées gnostiques, comme la distinction entre le Dieu de la création et celui de l'Évangile ou l'opposition entre deux classes d'hommes originairement distinctes, ou la notion d'une double personnalité en Christ. Mais cette antithèse prétendue n'est point né-

cessaire pour expliquer de tels passages, et la preuve c'est que des paroles analogues se trouvent dans les autres épîtres de Paul; comp. Rom. V, 15 : « Le don dans la grâce du seul homme Jésus-Christ »; 1 Cor. VIII, 6 : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père..., et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses; » 2 Cor. V, 18 : « Et tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même par Christ. » Paul peut avoir trouvé, dans les circonstances où se trouvait l'Église, un motif d'insister sur le rôle de Dieu le Père dans l'œuvre du salut, sur la qualité de Jésus comme unique rédempteur, et sur la destination du salut à la totalité de l'humanité, afin de lutter contre toute étroitesse piétiste dans le cœur même des fidèles attachés à l'enseignement apostolique.

En résumé : si l'on envisage le christianisme comme pouvant progresser non seulement dans son extension et dans ses applications, mais dans son essence même, il est certain que les Pastorales marquent dans ce développement un point d'arrêt et par conséquent un commencement de décadence, — c'est le point de vue général de la critique, bien exposé par M. *Sabatier*. Mais si l'enseignement apostolique, celui de Paul spécialement, est l'interprétation normale, due à une révélation et par conséquent invariable, du salut divin accompli par Christ, les épîtres Pastorales sont la preuve, non d'un déclin qui commence, mais de la pleine maturité.

Quatrième question : Le style *et l'*enchaînement logique des idées *dénotent-ils un autre auteur que celui des épîtres précédentes?*

Quant au vocabulaire, d'après le calcul de *Holtzmann*, nos épîtres présentent 171 (lisez 148) *hap. legom.*, 1 Tim. 74, 2 Tim. 28, Tite 46; puis un certain nombre d'expressions

et de locutions favorites, étrangères aux autres lettres (σωφρονεῖν, διδάσκειν, εὐσεβής, et leurs composés ; παραθήκη, ὑγιαίνειν, πιστὸς ὁ λόγος, etc. ; puis δεσπότης (Paul dit κύριος), ἐπιφάνεια (chez Paul παρουσία ou ἀποκάλυψις), ἔλεος, introduit entre χάρις et εἰρήνη. Holtzmann relève aussi l'absence d'un certain nombre d'expressions familières à Paul, ainsi que de plusieurs particules logiques fréquemment employées par lui (ἄρα, διό, διότι, ἴδε, ἰδού, μήπως, ὅπως, οὔτε, πότε, ποῦ, ὥσπερ, etc.). D'après M. *Sabatier*, la 1re aux Thess. et les Philip., c'est-à-dire la première et la dernière des autres épîtres, sont moins éloignées l'une de l'autre pour la diction que les Pastorales ne le sont des autres épîtres.

Quant à la construction grammaticale et à la connexion logique, on signale aussi de grandes différences : un style moins vif ; moins d'anacoluthes et de constructions brisées, mais en même temps aussi beaucoup moins de tenue dans la suite des idées, un va-et-vient fatigant, qui n'a plus rien de commun avec la marche dialectique irréprochable des écrits de Paul.

Ces différences sont certainement jusqu'à un certain point réelles. Reste à savoir si elles impliquent nécessairement la différence d'auteur et ne peuvent pas s'expliquer par le changement des circonstances dans lesquelles ces dernières lettres ont été composées et par celui qui s'était opéré dans la personne de l'auteur lui-même.

Reuss refuse d'attacher à la question des *hapax* la moindre valeur. « Il n'y a pas, dit-il, deux de nos épîtres qui, appréciées à cette mesure, ne puissent être attribuées à des plumes différentes. » Si l'épître aux Rom. contient 96 *hapax*, la 1re aux Cor. 91, la 2e 92, celles aux Éph. et aux Col. réunies 153, une légère différence en plus dans les Pastorales n'a plus rien de surprenant. Les circonstances nou-

velles en vue desquelles ces lettres furent composées, l'expliquent complétement. Une partie du vocabulaire des faux-docteurs est entrée dans celui de l'apôtre. Outre cela des locutions nouvelles lui ont été inspirées par les circonstances différentes dans lesquelles cette lutte et des besoins non encore ressentis plaçaient l'Église. Si l'on remarque dans nos épîtres un certain nombre de latinismes (χάριν ἔχειν, *gratiam habere ; δι'ἣν αἰτίαν, quam ob rem ;* πρόκριμα, *præjudicium*), cela résulte naturellement du séjour prolongé de l'apôtre dans la capitale de l'empire. Le caractère plus calme du style s'explique par le fait que nos épîtres n'entrent point en discussion avec les fausses doctrines qui y sont signalées et se contentent d'en indiquer sommairement le caractère dangereux. De là aussi l'absence relative de ces particules logiques dont se sert Paul dans la réfutation détaillée des erreurs combattues. Mais il serait faux de prétendre que les ruptures de construction que l'on remarque dans les écrits de Paul et qu'entraîne la vivacité de ses impressions et de sa pensée, manquent entièrement dans nos lettres. Les passages 1 Tim. I, 3 et suiv. et Tite I, 2-3 en offrent des exemples. Pour la connexion logique des idées, j'espère que l'exposé très détaillé du contenu de ces trois lettres aura fait voir la grande exagération des jugements portés sur ce point, à l'égard de la 1re à Tim., non moins qu'à l'égard des deux autres. Que s'il reste une certaine différence, au point de vue de la vivacité, de l'entrain, de la fraîcheur, de l'énergie générale du style et de la pensée, avec la correspondance précédente de l'apôtre, qui pourrait s'en étonner en tenant compte de son âge (il était, dans les années 64-67, presque sexagénaire) et du déclin de ses forces à la suite de la vie consumante qu'il avait menée?

Pour être juste dans cette appréciation, il suffit de lire

quelques pages des écrits dont on rapproche les Pastorales. Quand on en aura assez des pieuses amplifications de Clément de Rome, des ridicules insanités de Barnabas, des géniales étrangetés d'Ignace, des banalités bien intentionnées de Polycarpe, de l'intolérable verbiage d'Hermas et des platitudes sans nom de la Didaché, et qu'après cette promenade dans les premières décades du second siècle, on reprendra nos Pastorales, on mesurera la distance qui sépare les produits les moins saillants de la littérature apostolique de ce qui nous a été conservé de plus éminent de l'ancienne littérature patristique. La *Lettre à Diognète* pourrait seule faire exception ; mais encore l'humain, l'hellénisme, y coule à pleins bords, et le divin qui s'y retrouve, il faut aller en chercher la source chez Jean et chez Paul.

Cinquième question : Nos trois lettres renferment-elles des détails *qui excluent leur composition par l'apôtre Paul?*

Les difficultés de détail soulevées par la critique sont, pour ainsi dire, sans nombre. Passons en revue, aussi rapidement que possible, les principales.

Timothée ne pouvait plus être un jeune homme, comme le supposent nos lettres. — Voir sur ce point p. 647.

Qu'a besoin Timothée de l'affirmation sacramentelle de l'apostolat et de la mission divine de son maître (1 Tim. II, 7 ; 2 Tim. I, 11)? — Pour nous, nous sommes habitués à envisager saint Paul comme l'homme divinement prédestiné à ramener le monde païen dans le règne de Dieu ; les faits nous ont éclairés à l'égard de la réalité et de l'incommensurable grandeur de sa mission. Il n'en était pas encore ainsi pour les contemporains de l'apôtre, qui ne voyaient de leurs yeux que la pauvre et faible apparence du vase de terre porteur d'un tel trésor. Pour se dire à cette vue que l'on avait devant soi le

pendant du patriarche Abraham, de celui en qui Dieu avait fondé le particularisme théocratique, maintenant arrivé à son terme par le travail de ce pauvre faiseur de tentes, il fallait une étrange puissance de foi. L'attestation solennelle de ce fait sans pareil était en place et vis-à-vis de ceux qui avaient vécu familièrement avec cet homme et vis-à-vis des églises auprès desquelles on cherchait à miner son ministère. Nos épîtres en effet sont destinées aux églises, et non pas seulement aux individus dont elles portent les noms; voir le dernier verset de 1 Tim. et de Tite (μεθ'ὑμῶν, μετὰ πάντων ὑμῶν).

La recommandation de ne pas établir pour évêques des nouveaux convertis suppose, dit-on, des églises existant déjà depuis longtemps. — Il est vrai; aussi ne se trouve-t-elle pas dans la lettre à Tite, vu la fondation récente des églises de Crète. Quant à l'église d'Éphèse, fondée en 54 ou 55, voir p. 643. A la fin du Ier siècle, Jean, selon Clément d'Alexandrie dans son traité : *Quel est le riche sauvé ?* parcourait les églises de la contrée d'Éphèse pour y établir des Anciens.

Sous la direction de Paul l'église elle-même élisait ses Anciens (Act. XIV, 23), tandis que ce sont Tite et Timothée qui doivent les nommer. — Mais le verbe χειροτονεῖν, élire, dans le passage cité des Actes, se rapporte à Paul et Barnabas, non à l'église; et, si néanmoins il y a eu dans ce cas, comme c'est possible, participation de l'église à l'élection, rien n'empêche qu'il n'en fût de même dans les choix auxquels devaient présider les deux commissaires apostoliques. Il y a même un mot qui indique positivement cette participation, le δοκιμαζέσθωσαν (1 Tim. III, 10, par rapport aux diacres). La condition indiquée au v. 4 pour le choix de l'évêque (avoir bien gouverné sa maison) suppose également le témoignage de l'église.

Nous avons vu déjà qu'il n'y a aucune raison d'appliquer le terme de γραφή dans 1 Tim. V, 18 à l'évangile de Luc. A la citation du Deutéronome est jointe une maxime connue pour être sortie de la bouche de Jésus, absolument comme elle est ajoutée aussi 1 Cor. IX, 14 à la citation précédente du Deutéronome (v. 9-10).

Paul, dit-on encore, après avoir plaidé dans la 1re aux Cor. la cause du célibat des femmes (ch. VII), ne peut attribuer une influence salutaire au fait de mettre des enfants au monde, ainsi que le fait l'auteur de 1 Tim. dans le passage II, 15. — Mais il ne s'agit point dans 1 Cor. VII d'une question de salut. Paul pense seulement qu'en ne se mariant pas la jeune fille, dans les circonstances difficiles par lesquelles doit passer l'Église, aura moins de souffrances en la chair et pourra plus facilement réaliser le devoir de la complète consécration de sa personne au service du Seigneur. D'autre part, dans le passage de 1 Tim., il ne compare en aucune façon le mariage et le célibat, et n'enseigne nullement le salut par le mariage; il oppose simplement à la démangeaison d'enseigner qui tourmente certaines femmes désireuses de se faire valoir, la modeste et active vie de famille qui est la position naturelle de la femme, à la condition, ajoute-t-il, que cette vie pratique soit relevée par la foi, l'amour et le travail de la sanctification. A cette occasion, M. *Renan* s'étonne qu'un piétiste, comme Paul, puisse parler avec tant de bon sens ; et il voit plus clair en cela, comme en beaucoup d'autres choses, que bien des savants théologiens.

De cette expression (1 Tim. II, 2) : « Je recommande de faire des prières pour les *rois* (βασιλέων), » *Holtzmann* conclut que cette épître est postérieure à l'an 137 où les empereurs ont commencé à s'adjoindre des corégents. Mais l'apôtre parle évidemment ici des souverains en général,

comme le prouve par surcroît l'absence d'article. Le même savant trouve dans le récit du passage de Paul en Crète, lors de son voyage à Rome (Act. XXVII), la preuve qu'il n'y avait pas encore d'église dans cette île et il argüe de là contre l'authenticité de l'épître à Tite. Mais il pouvait ne pas y avoir d'église dans le port de Salmon où le vaisseau de Paul s'était arrêté, et en exister ailleurs dans cette île ; et surtout, le christianisme pouvait y avoir été apporté pendant le séjour de Paul à Rome.

Un personnage, nommé *Hyménée*, avec un compagnon du nom de *Philète*, continue à troubler l'église, d'après 2 Tim. II, 17, tandis qu'il avait été excommunié, d'après 1 Tim. I, 20. — Mais comment l'excommunication pourrait-elle empêcher un homme de répandre privément sa fausse doctrine? Et si même l'expression de *livrer à Satan* (1 Tim. I, 20) ne signifie pas excommunier, mais, comme je le pense, vouer à une maladie mortelle, il n'est point certain que le châtiment s'exécute instantanément, ni qu'il produise la repentance. D'ailleurs cet Hyménée est-il le même dans les deux passages ? Il est différemment associé dans les deux cas. Les circonstances nous sont si peu connues qu'il serait peu prudent de tirer de grosses conséquences de pareils détails.

Les louanges données à l'apôtre Paul (2 Tim. III, 10-11 et IV, 6-8) choquent M. *Renan*, si c'est lui-même qui se les décerne. — Mais l'apôtre ne peut-il pas en toute simplicité rappeler à son disciple sa conduite dont il a été témoin au milieu d'une violente persécution, sans encourir le reproche d'amour-propre? N'en dit-il pas bien davantage parfois dans ses lettres authentiques? Comp. 1 Cor. XI, 1 ; 2 Cor. VI, 4-10 ; Phil. IV, 8-9 et III, 17 (« soyez mes imitateurs et regardez à ceux qui marchent de cette manière, conformément à l'exemple que vous avez en nous »). Est-il

nécessaire de rappeler que quand Paul parle ainsi, au fond de son cœur retentit la parole de 1 Cor. XV, 10 : « Non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui est avec moi »?

Le terme d'ἀντιθέσεις (1 Tim. VI, 20) doit être emprunté au nom de l'ouvrage connu de Marcion, publié sous ce titre, et l'expression de ψευδώνυμος γνῶσις, *connaissance* (gnose) *faussement ainsi nommée*, dans le même v., doit être tirée d'Hégésippe écrivant vers 170. En effet, ce Père (d'après *Eus., Hist. Eccl.* III, 32) racontait que jusqu'à la mort des apôtres, l'Église était restée une vierge pure, quoique les faux-docteurs y travaillassent déjà dans l'ombre, mais que dès ce moment l'hérésie avait marché à tête découverte, opposant *la gnose faussement ainsi nommée* à la prédication de la vérité. Ce n'est pas Hégésippe, dit *Baur* (et répètent plusieurs de ses disciples), qui peut avoir emprunté cette expression à 1 Tim. ; car il était trop ardent judéo-chrétien pour copier une lettre attribuée à Paul; c'est donc l'auteur des Pastorales qui a copié Hégésippe, ce qui, conclut *Volkmar*, ne permet pas de placer la date de 1 Tim. avant 170. — Mais d'abord il est douteux que l'expression en question soit d'Hégésippe ; dans l'opinion de *Reuss*, *Holtzmann*, *Weiss*, elle appartient à Eusèbe lui-même; chez celui-ci en effet le passage d'Hégésippe est cité IV, 22 plus littéralement, sans que ce terme s'y retrouve. Quant au mot *gnose*, il paraît être pris ici dans le sens technique qu'il a reçu au second siècle, tandis que, dans le passage des Pastorales, ce mot est employé dans le sens commun qu'il a chez Paul, par exemple 1 Cor. VIII, 1. — La raison alléguée par Baur en faveur de la priorité d'Hégésippe est insoutenable ; car Hégésippe lui-même se déclare en pleine communion de foi non seulement avec l'église (pagano-

chrétienne) de Corinthe où il venait de passer, mais avec celle de Rome et toute la chrétienté d'alors. — Sur l'emploi du terme d'ἀντιθέσεις dans 1 Tim., voir p. 652-653 et 698.

Dans les Pastorales, Paul donne des directions à ses disciples en vue de l'administration *future* des églises, et en même temps il les invite à venir bientôt le rejoindre, l'un au nord de la Grèce, l'autre à Rome ; ce qui est contradictoire. — Cette raison ne s'applique ni à la 1re à Tim. où Paul, bien loin de rappeler Timothée, lui annonce que c'est lui qui viendra le joindre et lui recommande de tenir bon, ni à la 2me à Tim. qui renferme, non des directions relatives à l'organisation de l'Église et à la tâche pastorale, mais des exhortations concernant personnellement Timothée et qui peuvent lui être utiles en tout temps et en tout lieu dans son ministère d'*évangéliste*. — Des directions pastorales se trouvent, il est vrai, dans l'épître à Tite, quoique celui-ci doive bientôt venir rejoindre Paul. Mais on doit se rappeler que les églises qu'il dirigeait momentanément, venaient d'être formées ; il s'agissait de guider leurs premiers pas. De là le caractère des recommandations données dans cette lettre, qui portent non sur la conduite de Tite lui-même, mais sur celle qu'il doit inculquer aux membres de ces jeunes églises (II, 1 : *Dis-leur*... III, 1 : *Rappelle-leur*...). Il suffisait que Tite eût encore quelques mois à passer en Crète jusqu'à l'hiver suivant (III, 12) pour motiver ce langage. Il y a sous ce rapport une différence marquée avec 1 Tim. où les avertissements s'appliquent plutôt à Timothée lui-même (I, 18; IV, 12-14; VI, 12-13). A comparer surtout les deux passages parallèles 1 Tim. V, 1-3 et Tite II, 1-6.

Nous arrivons enfin à la difficulté qu'ont surtout relevée *Reuss* et *Holtzmann*: Comment est-il possible que

Paul, qui venait de quitter ses deux compagnons d'œuvre, ne leur eût pas dit de bouche pendant qu'il était avec eux tout ce qu'il est censé leur écrire dans ces lettres? — Avant tout est-il si certain, quant à Timothée, que Paul vînt de le quitter? Il est dit 1 Tim. I, 3 : « me rendant en Macédoine, » mais non : d'*Éphèse* en Macédoine. L'injonction de Paul à Timothée de tenir bon à Éphèse pouvait lui avoir été donnée par lettre d'un endroit quelconque, de Rome, par exemple, au moment où, libéré de prison, Paul se préparait à partir pour la Macédoine, conformément à la promesse Philip. II, 24. Ou bien ce pouvait être aussi depuis la Crète qu'il lui avait intimé cet ordre, au moment où il se préparait à partir de cette île pour se rendre en Macédoine, avec l'intention de passer l'hiver à Nicopolis (Tite III, 12). L'envoi de notre 1re à Timothée suivit cet ordre au bout d'un temps plus ou moins long ; nous ignorons d'où elle fut écrite. On ne peut donc affirmer aussi positivement que le fait *Reuss*, que Paul venait de quitter Timothée. — De plus, c'était la première fois que celui-ci se trouvait à la tête d'un troupeau. Il avait fonctionné jusqu'alors comme envoyé de l'apôtre, et tout à coup, à l'âge de trente à trente-cinq ans, il se trouvait appelé à diriger une église, et quelle église ! l'une des plus considérables et des plus importantes de la chrétienté.

La voie pour un jeune pasteur qui commence son ministère, est déjà plus ou moins frayée; mais il n'en était pas ainsi à ce moment-là. Tout était à créer quant aux fonctions pastorales. Et à supposer même que Paul eût passé récemment quelque temps à Éphèse, il pouvait juger utile de donner à Timothée par écrit les directions qui lui tenaient le plus à cœur sur des sujets aussi importants. — Quant à Tite, Paul venait de le quitter, il est vrai ; mais nous ne savons combien avait duré son séjour en Crète. Puis il faut

en tout cas tenir compte du fait que, dans cette lettre, Paul a aussi en vue les églises elles-mêmes. C'est ce qui ressort de la salutation finale (III, 15 : « que la grâce soit *avec vous tous!* »). Les directions apostoliques qu'elle renfermait, devaient donc demeurer entre leurs mains, après que Tite se serait éloigné. Il faut se rappeler que, comme il a été remarqué, elles visent la conduite des membres de l'Église, plutôt que celle de Tite. Il me paraît très invraisemblable qu'un homme aussi intelligent que doit l'avoir été l'auteur des Pastorales, eût commis une bévue comme celle d'introduire dans une seule et même lettre des éléments qui s'excluraient absolument.

Sixième question : Ces épîtres n'ont-elles pas bien des caractères *et ne renferment-elles pas des* détails *incompatibles avec la supposition d'une origine* non apostolique?

Nous venons d'interroger les défenseurs de l'authenticité au nom de ceux qui la rejettent ; faisons maintenant l'inverse.

A supposer qu'un après-venant eût voulu donner à l'Église des directions sous le nom de Paul, n'aurait-il pas choisi quelque situation connue dans la vie de l'apôtre et dans celle de ses collaborateurs, plutôt que d'imaginer des situations fictives comme la mission de Tite et le séjour de Paul en Crète ou un ministère de Timothée à Éphèse, devant être suivi d'un prochain retour de Paul, circonstances absolument étrangères à ce que l'on connaît de la vie de l'un et des autres ?

Si l'auteur avait voulu favoriser, par la position qu'il assigne à Tite et à Timothée, le développement du monarchisme épiscopal, aurait-il représenté ce second collaborateur de Paul, ici, comme un simple évangéliste (2 Tim. IV, 5), là, comme ébranlé dans son courage et

intimidé par la vue des souffrances en perspective, ailleurs, comme menacé du déclin de son don? Quel modèle pour les « métropolitains » du IIe siècle!

Se figure-t-on cet auteur — plus ou moins longtemps après que Timothée était dans la tombe; car pendant sa vie le faux eût été impossible — se le figure-t-on recommandant à cet homme mort et enterré de prendre un peu de vin pour ses maux d'estomac et de rapporter un manteau, des papyrus et « surtout » des parchemins, — à moins que ce ne fût pour recommander aux métropolitains du second siècle de soigner leur santé et de profiter des bonnes occasions pour se créer une bibliothèque, et une bibliothèque plutôt de parchemins que de papyrus!

Que dire de la mention touchante d'Onésiphore qui a fidèlement cherché et trouvé Paul à Rome, et dont la personne est omise dans les salutations à sa famille, sans doute parce que la mort l'avait enlevé? Dans quelle relation ce petit roman se trouve-t-il avec les directions pastorales et ecclésiastiques qui doivent avoir motivé cette composition frauduleuse?

Enfin, cette vingtaine de noms, moitié connus, moitié inconnus, qui sont mentionnés dans les trois lettres, et cette multitude de petits détails personnels qui les accompagnent, à quoi peuvent-ils servir, en supposant le but que l'on attribue à ces compositions? A masquer la fraude? Ce seraient donc là des enjolivements destinés à jeter de la poudre aux yeux des lecteurs? Un pareil raffinement de charlatanisme, n'est-il pas incompatible avec le sérieux profond de ces lettres, avec le caractère d'un auteur capable de s'identifier si intimément avec l'esprit de l'apôtre, de lui mettre sur les lèvres, par exemple, ce passage sur sa fin prochaine, 2 Tim. IV, 6-8, que l'on ne peut lire sans émotion et dont *Reuss* dit qu'il aurait dû désarmer la criti-

que ? Enfin, et surtout, comment se fait-il que l'auteur ne fasse ressortir que les qualités morales exigibles des évêques et leurs devoirs envers l'église, et se taise sur leurs droits et sur leur autorité qui sont simplement supposés ? N'y a-t-il pas sur ce point, ainsi que sur celui de la constitution monarchique de l'épiscopat, le contraste le plus sensible entre nos lettres et celles d'Ignace, à côté desquelles on se plaît si souvent à les placer ?

On le voit : si l'affirmation de l'origine apostolique a ses difficultés, la négation a aussi les siennes, et l'on comprend que de plus en plus la critique ait été poussée à un moyen-terme, par lequel elle puisse échapper à l'alternative du oui ou du non.

Septième question : Le problème trouve-t-il sa solution dans l'hypothèse d'une composition mixte *en partie apostolique, en partie non apostolique ?*

On a vu plus haut les formes très multiples qu'a prises dans ces derniers temps cette hypothèse. Y a-t-il quelque chose de plus invraisemblable que le procédé que l'on imagine, quel que soit l'écrivain auquel on l'attribue, un évêque honorable du second siècle, un paulinien de la fin du premier, un disciple immédiat de Paul, Luc, par exemple, ou même enfin Tite et Timothée eux-mêmes ? Qu'on se représente cet écrivain prenant en mains certains billets émanant de l'apôtre, en détachant quelques fragments propres à donner à sa composition un coloris apostolique, jetant au panier tout le reste, c'est-à-dire toutes les parties où auraient été renfermées des communications plus sérieuses, et remplaçant celles-ci par ses propres élucubrations, puis inscrivant sans sourciller en tête de ce *mixtum compositum* ces mots : « Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu. »

En vérité, suggérer au lecteur la croyance à un procédé si invraisemblable, n'est-ce pas lui demander plus que ce qu'a jamais proposé à la critique l'harmonistique la plus hardie? Et cette impasse à laquelle aboutit la critique négative, n'est-elle pas un aveu de son impuissance et une invitation à revenir à la solution délaissée, celle de l'authenticité pure et simple?

J'ai procédé par voie d'interrogation, plutôt que par voie d'affirmation. Dans un sujet si difficile, où il y a tant à dire pour et contre, c'était le meilleur moyen de présenter la question sous ses deux faces. En présence des deux ordres de difficultés que présentent les deux solutions vraiment admissibles, on se demande lesquelles sont les plus insurmontables. Pour moi, plus je les pèse et les repèse, plus il me paraît qu'avoir réussi à imiter l'apôtre saint Paul, si bien connu comme écrivain et comme homme, au point de donner le change, dès les temps les plus primitifs, à l'Église entière, est un fait plus difficile à comprendre qu'il ne l'est d'admettre une prolongation de son activité après la fin des Actes, jointe à une modification dans l'état des églises et dans les préoccupations de l'apôtre ainsi que dans sa manière d'appliquer le remède de la vérité évangélique.

Ce qui m'embarrasse le plus, dans le jugement à énoncer, c'est moins ma propre impression, que celle qui a poussé et pousse encore tant d'hommes excellents à nier l'authenticité de nos lettres. Dès qu'on compare ces écrits aux lettres apocryphes attribuées à Paul et aux écrits des Pères apostoliques, au milieu desquels on veut jeter les nôres, on sent l'invraisemblance de ce pêle-mêle, et, quoi qu'en pense *Holtzmann*, on tourne les yeux vers cette *terra incognita* que laisse entrevoir la fin du livre des Actes.

V

La situation possible des trois lettres.

M. *Renan (L'Antéchrist*, p. 104), avec ce bon sens qui dicte souvent ses jugements, là où la question du surnaturel n'est pas en jeu, se prononce comme suit : « Actes XXVIII, 31 serait bien singulier si la prison se termina par une exécution. Il est très probable que l'affaire se termina au bout de deux ans par un acquittement. »

Si nous usons de la possibilité qui reste certainement ouverte de placer les Pastorales dans le temps qui a suivi les deux années auquel aboutit le livre des Actes, on peut se représenter le cours des choses de bien des manières. *Bleek* et *Guericke* pensent que Paul commença par exécuter son projet de mission en Espagne et qu'il revint ensuite en Orient. Cela me paraît peu probable. En écrivant aux Philippiens et à Philémon, il avait certainement en vue une visite en Orient immédiatement après sa libération, et il ne comptait reprendre qu'après ce devoir rempli son projet de mission à l'extrémité de l'Occident. Je pense donc avec *Hofmann*, *Weiss* et beaucoup d'autres qu'il se tourna d'abord vers l'Orient. Après avoir fait dire à Timothée de l'attendre à Éphèse (1 Tim. I, 3), il partit pour la Macédoine en passant par la Crète où se trouvait alors Tite. Il s'associa pendant quelque temps à son travail missionnaire dans cette île ; puis il se rendit en Macédoine, avec l'intention de passer l'hiver en Illyrie, où il avait déjà précédemment annoncé l'Évangile (Rom. XV, 19). Ce fut de Macédoine qu'il écrivit à Tite de venir le trouver, dès que son remplaçant serait arrivé, et à Timothée de l'attendre de pied ferme à Éphèse où il espérait se rendre bientôt. Après cela il doit

s'être rendu à Troas (2 Tim. IV, 13) et à Milet (2 Tim. IV, 20). Il passa donc par l'Asie-Mineure et revit Éphèse, d'où il put se rendre à Colosses, selon sa promesse (Philém. v. 19). Il put aussi visiter les autres églises de Phrygie, comme celles de Hiérapolis et de Laodicée, auxquelles il était encore inconnu de visage. Et c'est peut-être à cette visite que se rapporte la souscription de la 1re à Timothée dans le texte reçu (d'après quelques documents, les Mss. A K L, la version syriaque, etc.), qui fait dater l'envoi de cette lettre de Laodicée. *Renan* et d'autres allèguent, contre cette visite de Paul en Asie-Mineure, l'adieu de l'apôtre aux presbytres d'Éphèse (Act. XX, 25) : « Je sais qu'aucun de vous ne verra plus mon visage, » non assurément qu'ils fassent de cette parole une prophétie infaillible, mais en ce sens que « l'auteur des Actes ne pourrait avoir mis dans la bouche de Paul une prédiction qu'il savait bien ne s'être pas vérifiée. » L'objection est spécieuse ; la réponse de *Salmon* (p. 445) ne l'est pas moins, comme réponse *ad hominem :* « C'est précisément là la preuve que le livre des Actes a été écrit fort peu de temps après la date à laquelle était arrivée l'histoire elle-même, c'est-à-dire à la fin des deux ans du séjour de Paul à Rome. » Pour moi, je crois avoir déjà montré (p. 636) que ce *je sais* de l'apôtre, appliqué à un fait de ce genre, n'a point une valeur absolue et signifie simplement que, s'il échappe aux dangers prévus de sa visite à Jérusalem, son départ pour l'extrême Occident l'entraînera dans une œuvre lointaine qui terminera vraisemblablement sa carrière.

Ce dut être en Macédoine ou en Asie-Mineure que la nouvelle de l'incendie de Rome (juillet 64) et de la dispersion de l'église romaine qui dut suivre de près, atteignit l'apôtre. Cette nouvelle retarda sans doute son départ pour l'Occident et il est vraisemblable qu'il passa encore en

Orient l'hiver de 65 à 66. Mais il devait avoir hâte de retourner à Rome, dès que la prudence le permettrait, afin d'y rétablir la communauté dispersée. C'est ce qu'il fit sans doute l'année suivante (66). Il repartit pour l'Italie en passant par la Grèce et visitant encore une fois Corinthe, où resta Eraste.

A Rome peuvent être arrivées deux choses: ou bien, comme le dit le Fragment de Muratori, Paul serait parti de cette ville pour accomplir enfin sa mission en Espagne; mais, arrêté là peu après son arrivée et avant d'avoir pu fonder une seule église, il aurait été ramené prisonnier à Rome. Ou bien il n'aurait point quitté Rome, mais il y aurait travaillé à la réédification de l'église jusqu'à un nouvel emprisonnement, où il aurait écrit les dernières lignes que nous possédions de lui, la seconde à Timothée. L'hiver qu'il avait devant lui, quand il priait son disciple de lui rapporter ses livres et son manteau, serait donc celui de 66 à 67. S'il en est ainsi, il aura été condamné et décapité, encore sous Néron, en l'an 67. C'est la date qu'Eusèbe et la tradition, ainsi que plusieurs savants (*Credner, Bleek*, etc.), assignent à cet événement qui a mis fin à une vie sans pareille dans l'histoire de l'humanité.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES SUR LES ÉPITRES DE PAUL

1. Les treize épîtres de saint Paul qui nous ont été conservées se répartissent, comme nous l'avons dit en commençant, en quatre groupes qui se distinguent par la date et par les matières traitées.

Le premier (de l'an 53), qui comprend les deux aux Thessaloniciens, traite du sujet qui intéressa le plus vivement l'Église à son origine, le retour du Christ.

Le second (de 54-59), qui comprend l'épître aux Galates (54 ou 55), les deux aux Corinthiens (57 et 58) et l'épître aux Romains (58-59), traite essentiellement du salut chrétien et du mode de son appropriation.

Le troisième (62-64), dans lequel nous rangeons les épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Éphésiens (62-63) et celle aux Philippiens (63-64), a pour objet principal la personne du Sauveur et son union avec l'Église dont il fait son organe ici-bas.

Le quatrième (64-66), qui comprend les trois Pastorales, a pour but d'assurer l'avenir de l'Église sur la terre, sous la direction de ceux qui devront l'instruire et l'administrer après le départ des apôtres.

Cette gradation n'a rien de systématique; elle a été le

résultat du cours naturel des choses. Le grand *avenir* promis préoccupa d'abord la pensée des premiers chrétiens et suscita les questions qui s'y rapportaient. Puis le regard de l'Église se reporta nécessairement sur la nature du *salut* auquel nous devons cette grande espérance et sur le moyen de son acquisition. De là il s'éleva spontanément à la contemplation de la *personne* de Celui à qui nous devons ce salut et qui par son union constante avec l'Église la rend propre à être l'héritière de la gloire promise. Enfin, à mesure que disparaissaient ceux qui avaient fondé l'Église en lui révélant ce salut, la pensée chrétienne dut se porter sur la conservation de la *société* terrestre qui en a été constituée dépositaire. Ainsi s'explique bien simplement la succession des quatre groupes que nous avons constatés.

Avec cette gradation générale s'accorde d'une manière remarquable la gradation particulière que nous observons sur certains points spéciaux.

Et d'abord, quant à la relation entre le judaïsme et l'Église. Dans le premier groupe, la relation est celle de l'hostilité pure ; encore étranger à l'Église, le judaïsme est simplement persécuteur (1re aux Thess.). — Dans le second, la relation se complique. Le judaïsme s'efforce de pénétrer dans l'Église et de s'en emparer en lui imposant le joug du mosaïsme. — Forcé à la retraite, sous cette forme grossière, par la puissante résistance de Paul, nous le voyons revenir à la charge dans le troisième groupe sous une forme plus raffinée et plus séduisante, offrant la loi aux croyants comme le moyen d'entrer en commerce plus intime avec les esprits célestes et de les obtenir comme médiateurs, à côté et peut-être au-dessus de Christ. — Dans le quatrième groupe, enfin, après que ce nouvel essai a échoué, le judaïsme ne présente plus qu'une

caricature de lui-même, vendant, comme une marchandise, à la curiosité des fidèles de profanes futilités sans rapport avec la piété et la fidélité pratique.

Une autre gradation non moins remarquable s'offre à nous dans le phénomène de l'apparition des dons spirituels et de leur rapport avec la fonction de l'enseignement. — Nous constatons dans le premier groupe l'apparition des dons dans l'Église de la gentilité sous la forme la plus modeste. C'est la prophétie qui ne doit pas être méprisée, le parler pneumatique qu'il ne faut pas étouffer (1 Thess. V, 19-21). A côté de cela, on voit apparaître aussi un commencement de charges (V, 12-13 : « ceux qui président »). — Nous admirons, dans le second groupe, le plein épanouissement des forces spirituelles. Elles remplissent à Corinthe de leurs brillantes manifestations tout le théâtre de la vie de l'église. Les charges — car il y en a, et c'est bien à tort que l'on s'obstine à n'en pas reconnaître l'existence — sont reléguées à l'arrière-plan ; elles paraissent n'être encore que de simples administrations nécessaires à la vie extérieure de l'église et à l'assistance des pauvres.

Cette relation commence à se transformer dès le troisième groupe. Non seulement, parmi les dons, la parole des docteurs paraît prendre le dessus sur celle des prophètes et des glossolales — il n'est plus même question des derniers ; — mais les docteurs sont presque identifiés avec les pasteurs *(les pasteurs et docteurs*, Éph. IV, 11), lesquels ne sont autres, comme nous l'avons vu, que les presbytres (Act. XX, 28). Dans l'épître aux Philippiens, il n'y a plus la moindre allusion aux dons charismatiques ; c'est sur les deux charges de l'épiscopat et du diaconat que repose la bonne marche de l'église.

Un pas vers une réunion plus complète de la fonction

d'enseigner avec la charge d'évêque se remarque enfin dans les Pastorales, quoique la fusion soit loin encore d'être consommée. La capacité d'enseigner est requise de celui qui aspire à l'épiscopat, et l'évêque qui, tout en étant un administrateur fidèle, a vaqué à l'instruction et à l'édification, est doublement digne de la reconnaissance de l'église. Cependant Timothée doit avoir soin de former, même en dehors de l'épiscopat, des hommes capables d'enseigner les fidèles. Nous sommes donc loin encore de l'épiscopat futur; mais nous marchons sur la voie qui y conduit.

Relativement à l'attente du retour de Christ, enfin, les deux impressions de l'apôtre les plus différentes sont exprimées dans les deux lettres qui occupent la première et la dernière place. Dans la 1re aux Thess. Paul, tout en étant dans l'incertitude sur le moment de sa mort (V, 10: « Soit que nous veillions, soit que nous dormions »), se range, en tant qu'actuellement vivant, parmi ceux qui assisteront à ce retour (IV, 17), tandis que dans la 2me à Timothée il n'attend plus que sa mort prochaine et son entrée dans le *royaume céleste* (IV, 18) et ne parle de la Parousie qu'en rapport avec ses après-venants. Entre ces deux points extrêmes se placent les autres épîtres: la 1re aux Cor. qui (XV, 52) se rattache étroitement à 1 Thess. et l'épître aux Philippiens qui (I, 20-21) forme la transition à 2 Tim.; entre ces deux, la 2me aux Cor. et l'épître aux Rom. où se balancent en quelque sorte les deux impressions contraires (2 Cor. V, 2-4 et 6-9 et Rom. XIV, 8).

Ces diverses séries qui concordent entre elles et qui cadrent parfaitement avec le rang chronologique que notre étude nous a conduits à assigner aux épîtres de Paul, sont en même temps la contre-épreuve de ce résultat général. Nous pouvons aussi nous convaincre par là que, pour

admettre un mouvement constant et progressif dans la pensée de l'apôtre, il n'est nullement nécessaire de nous le représenter créant spontanément par sa propre spéculation sa conception du salut chrétien et ajoutant d'année en année un étage nouveau à l'édifice. Le grand fait du salut conçu et accompli par Dieu et qui, par la révélation que Paul en avait reçue et par l'expérience qu'il en avait faite, se reflétait distinctement dans sa pensée, est resté le fond permanent, le lien indissoluble de ces enseignements variés, contenus dans les quatre groupes de ses lettres. Tout en s'anathématisant lui-même, comme il le déclarait aux Galates, dans le cas où il viendrait à altérer jamais ce salut divinement reçu (Gal. I), il s'efforçait en toute occasion d'en adapter la prédication aux besoins différents de ceux à qui il s'adressait. Il cherchait, comme il le dit à ces mêmes Galates, *à changer sa voix* (ἀλλάξαι τὴν φωνήν, IV, 20), à discerner dans chaque cas le côté de la vérité propre à répondre aux besoins de ses auditeurs ou lecteurs et les formes de langage et d'exposition les plus propres à le faire pénétrer dans leurs cœurs. A mesure que l'état spirituel de la communauté des croyants se transformait par le mouvement interne de la vie chrétienne et sous l'action des milieux environnants, il puisait dans ce salut les nouvelles ressources et les accents nouveaux qui s'adaptaient aux situations données.

C'est ainsi que nous le trouvons tour à tour *prophète*, traçant le double tableau, ténébreux et lumineux, de la fin des choses, dans les épîtres aux Thessaloniciens; *polémiste* acéré, repoussant les ingérences du judaïsme, dans celles aux Galates et aux Colossiens; *docteur* lumineux, exposant avec calme le salut chrétien et sa marche au sein de l'humanité, dans celle aux Romains; *psalmiste*, célébrant en termes élevés l'œuvre magnifique de l'incor-

poration des païens au règne de Dieu, dans l'épître aux Éphésiens; *pasteur,* ramenant sous sa houlette, à force de sagesse, de fermeté, de sévérité et surtout d'amour, le troupeau prêt à lui échapper, dans les deux aux Corinthiens; *père* de famille, remerciant et encourageant des enfants bien-aimés, dans celle aux Philippiens; *ami* dévoué, intercédant avec sérieux et enjouement auprès d'un frère pour le frère qui l'a offensé, dans celle à Philémon; *administrateur* à l'esprit pratique et prévoyant, prenant soin de son œuvre qu'il va quitter, dans les lettres Pastorales. Aucune corde ne manque à son instrument; il les fait vibrer chacune à l'heure voulue, conformément au sujet qu'il traite; un même fond toujours; toujours d'autres aspects de la même vérité fondamentale, dus aussi parfois à de nouvelles révélations sur certains points particuliers.

2. Nous venons de considérer Paul en le comparant à *lui-même;* rapprochons-le maintenant des autres *apôtres.* Entre eux et lui, nous constatons une différence fondamentale. Pendant les deux ans et demi que les Douze passèrent avec Jésus, ils ne cessèrent d'envisager la religion mosaïque comme la base sur laquelle devait à jamais reposer l'œuvre de leur Maître; en Jésus lui-même ils ne voyaient que la réalisation suprême du judaïsme. Si haut qu'il les élevât par son enseignement et par son contact personnel, c'était encore le judaïsme qui grandissait avec lui et avec eux; l'idée d'une rupture possible avec cette constitution religieuse divinement octroyée, n'abordait pas leur esprit. Et si les promesses de Jésus leur faisaient entrevoir l'entrée des Gentils dans le royaume divin, il leur semblait que ce grand fait ne pourrait s'accomplir pour les païens qu'après qu'ils auraient été jetés dans le moule du mosaïsme et qu'ils en seraient sortis judaïsés. Même après la Pentecôte ce ne fut que graduellement que

leur piété se dégagea des formes reçues pour s'en créer de nouvelles, et que l'enseignement de l'Esprit les conduisit au spiritualisme et à l'universalisme dont Jésus avait déposé en eux les germes. Il fallut la vision de Joppe et l'expérience faite chez Corneille pour arracher à Pierre cette exclamation de surprise : « En vérité, je comprends (ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι) » (Act. X, 34)! Sans la mission divine expresse que Philippe avait reçue, il n'aurait probablement pas osé accorder le baptême au seigneur éthiopien qui le lui demandait en vertu de sa seule foi. Jésus n'avait point tiré brusquement les disciples du particularisme théocratique. Cet affranchissement était l'une de ces choses auxquelles s'appliquait la parole qu'il leur avait dite avant de mourir : « J'ai encore beaucoup de choses à vous apprendre. » Et certainement l'influence de Paul et le spectacle de l'œuvre immense accomplie par lui dans le monde païen ne fut pas pour peu de chose dans la croissante émancipation des apôtres.

Tout autre fut la marche de Paul. Son affranchissement du judaïsme fut instantané et radical. Il a comparé lui-même cette rupture à l'opération par laquelle un enfant est tiré violemment du sein maternel (1 Cor. XV, 8). L'illumination qui accompagna ce moment fut soudaine, comme cette rupture ; l'apôtre la compare à l'effet produit par cet ordre divin : « Que la lumière soit! » qui dissipa la nuit du chaos (2 Cor. IV, 6). C'est ce moment décisif que Paul décrit, dans son allocution à Pierre à l'occasion du conflit d'Antioche, quand il lui dit (Gal. II, 19) : « Pour moi, par la loi je suis mort à la loi, afin que je vive à Dieu : je suis crucifié avec Christ. » En d'autres termes : par la condamnation dont elle m'a frappé et l'impuissance où je me suis vu de l'accomplir, la loi m'a forcé de rompre avec elle et de chercher ma justice dans la

croix seule ; là, dans la communion avec le Crucifié, je suis enfin mort à moi-même pour vivre à Dieu. Ce fut ainsi, lorsqu'il eut poussé jusqu'au bout la fidélité à la loi, qu'en un clin d'œil le joug de la loi se brisa pour lui. Il n'y eut pas chez Paul de transition lente, de moyen-terme ; l'apparition du Christ avait balayé tout son passé, son âme était vide ; son aspiration fut intense ; le don de Dieu y répondit ; il fut complet et complètement saisi. Si jamais le mot de Jésus : « Il y en a des derniers qui seront les premiers, » s'est vérifié dans l'histoire, c'est dans cet exemple à jamais prototypique, comme l'a bien compris Paul lui-même (1 Tim. I, 16) [1].

3. Il a donc en un instant devancé les Douze. Mais ne lui est-il point arrivé, comme on a osé le prétendre, de dépasser *Jésus* lui-même? Paul ne s'est-il pas fait créateur, au lieu de rester simple disciple ? N'a-t-il pas fondé un christianisme différent de celui auquel Jésus avait songé, selon les uns plus spiritualiste et plus large, selon les autres plus intellectualiste et plus dogmatique? N'a-t-il pas importé dans la religion nouvelle un alliage étranger, des formules rabbiniques, des spéculations alexandrines, des philosophèmes helléniques ? — Assurément, si la conversion de Paul eût été une révolution de nature intellectuelle, la solution d'une crise spéculative, on pourrait se poser de telles questions. Mais c'est d'une énigme religieuse et morale qu'il s'agissait pour lui. Christ se présenta à lui, non pour donner une réponse à des questions, une solution à des doutes, mais comme apportant à son âme haletante le salut, le pardon et une vie nouvelle. Il se révéla à

[1] Objecterait-on le vœu de Cenchrées (Act. XVIII, 18), celui de Jérusalem (Act. XXI, 26)? Mais Paul s'est expliqué lui-même (1 Cor. IX, 20-22), et nous verrons dans ce qui va suivre combien en cela il agissait d'accord avec la parole et l'Esprit de Jésus.

lui non comme un Gamaliel d'ordre supérieur, mais comme son Sauveur et son Seigneur. Et le lien qui attacha désormais Paul à ce Maître, fut non pas seulement celui d'une respectueuse affection, mais celui de la dépendance absolue et de l'adoration. Une telle relation ne comporte pas les suppositions que nous venons d'énoncer. Les faits ne les confirment pas non plus. Le paulinisme a jailli dans le monde d'un essor trop vif, trop original, trop puissant, trop suivi, pour n'être pas une œuvre d'un jet. S'il peut paraître parfois rabbinique dans la forme, il est toujours neuf dans le fond. Il peut bien dans son déploiement se rencontrer avec certaines notions ou expressions talmudiques et philoniennes; mais n'oublions pas qu'entre ces systèmes et lui il y avait le terrain commun de l'Ancien Testament. Quant à l'hellénisme prétendu de l'enseignement paulinien, il y a là une erreur de date. Il faut descendre jusqu'à Justin, Clément et Origène pour constater réellement l'intrusion de la métaphysique grecque dans la doctrine évangélique.

Nous avons examiné plus haut les prétendues traces de cette infiltration (p. 142-144), et nous les avons reconnues trompeuses.

La conception chrétienne de l'apôtre n'est pas un composé de pièces rapportées; c'est un tout dont les diverses parties se lient étroitement; c'est uniquement le déploiement sous toutes ses faces du salut accompli et interprété par Christ. Tout sort de ce point départ comme l'être vivant sort de la cellule où il était renfermé.

L'apôtre, il est vrai, ne cite pas souvent la teneur des paroles de Jésus; mais comment méconnaître la relation étroite qui existe entre l'enseignement de l'un et celui de l'autre : entre la manière dont Paul présente la justification par la foi, et les paroles, aussi bien que la pratique, de Jésus lui-

même; entre l'exposé de l'expiation chez Paul, et l'institution de la sainte Cène ; entre la communion du Christ glorifié avec l'Église, telle que Paul l'a dépeinte par l'image de la tête et du corps, et les promesses de Christ relatives à son retour en Esprit ; entre l'attente de l'avènement du Seigneur, dans laquelle vivait l'apôtre, et les discours de Jésus sur ce sujet; entre les déclarations de Paul sur l'abolition de la loi, et les paroles de Jésus qui impliquent l'abrogation des prescriptions alimentaires du Lévitique (Matth. XV, 16-20) et la cessation du culte du temple (Matth. XXIV, 2) ; entre l'universalisme du salut d'après Paul, et l'ordre de Jésus de prêcher l'Évangile à toute créature humaine, sans qu'il soit fait mention de la loi? Je ne sais de quelle partie de l'enseignement ou de l'œuvre de Paul on ne trouverait pas le principe déjà posé dans la vie et dans les paroles du Seigneur. Jésus a, si j'ose ainsi dire, tracé le sommet de l'angle, dont Paul n'a fait que prolonger les côtés.

Il y a surtout un enseignement de Jésus, dans lequel nous saisissons la parfaite conformité de pensée entre lui et l'apôtre Paul. C'est celui qui renferme la parabole du vêtement vieux et du vêtement neuf et celle des outres vieilles et du vin nouveau, avec la parole suivante dans laquelle Jésus fait ressortir la difficulté qu'il y a pour ceux qui sont habitués au vin vieux à se faire immédiatement à la verdeur du vin nouveau (Luc V, 30). Le vêtement vieux qui ne doit pas être rapiécé, mais auquel il faut en substituer un neuf, représente clairement le vieux régime mosaïque qu'il ne faut pas vouloir compléter par de nouveaux rites, comme celui du jeûne, mais qui doit disparaître totalement pour faire place au régime de l'Esprit. Les outres vieilles, incapables de conserver le vin nouveau, représentent non moins clairement l'Israël pharisaïque,

trop infatué de ses habitudes légales pour recevoir et conserver le vin nouveau de l'Évangile, qui réclame des âmes neuves pour le contenir. La parole par laquelle Jésus termine est un mot d'excuse en faveur des Juifs sincères, que de vieux préjugés empêchent encore de rompre avec les habitudes légales et qui ne doivent pas être brusqués dans leur marche spirituelle un peu lente et méticuleuse. Qu'a été l'œuvre de saint Paul, sinon l'exécution fidèle de ce programme ? Et cela point pour point, depuis l'opposition si nette qu'il a établie entre ce qu'il appelle la *vieillesse de lettre et la nouveauté d'esprit* (Rom. VII, 6), jusqu'à l'appel en grand des païens et à la formation d'un nouvel Israël, et enfin, même, jusqu'à cette conduite pleine d'égards envers les Juifs retardataires, mais sincères, qu'il a traités toute sa vie avec de si grands ménagements.

Quelqu'un objectera-t-il que c'est l'évangéliste Luc qui, en bon paulinien, a mis à l'avance dans la bouche du Maître ce qu'il fallait pour justifier l'œuvre du disciple ? Mais les deux paraboles que nous venons de rappeler se trouvent aussi chez Matthieu et chez Marc ; elles faisaient donc incontestablement partie de la tradition apostolique et elles jouissent ainsi de la plus forte garantie que puisse posséder une parole quelconque de Jésus. D'ailleurs leur incomparable originalité les protège suffisamment contre un tel soupçon. *Holtzmann* les appelle : « Ce qu'il y a de plus authentique dans l'authentique. » Quant à la déclaration suivante, qui ne se lit que chez Luc, elle se rattache trop étroitement et trop délicatement à la seconde parabole pour ne pas être authentique comme elle.

Concluons : saint Paul n'a fait autre chose qu'exécuter ce que Jésus avait fait entrevoir et sagement préparé, sans pouvoir lui-même le réaliser ; pour quelle raison ? Nous venons de l'entendre de sa bouche : le temps n'était

pas venu encore. En saint Paul s'est accompli au degré le plus élevé la promesse de Jésus : « Vous ferez ces œuvres que je fais, et vous en ferez même de plus grandes, parce que je m'en vais à mon Père. »

Il s'est assigné à lui-même la dernière place, mais il n'en a pas moins été le plus grand, après Celui qui ne peut être comparé à aucun autre.

Date Due

FACULTY			
FACULTY			
[redacted]			

BS2363 .G582 v.1
Introduction au Nouveau Testament
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00053 2319